ضفاف 8

بول لوران أسون

التحليل النفسي

ترجمة الدكتور محمد سبيلا

منشورات الزمن

العدد الثامن

فبراير 2005

الإيداع القانوني: 2005/293

الترقيم الدولي (ردمك): 9954-408-47-9

طبع 2005 / الطبعة الثالثة / منقحة ومصححة

النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء

التوزيع: سبريس

ضفاف: سلسلة تعريبات، يشرف عليها الدكتور محمد سبيلا، أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس، الرباط

المدير: **عبد الكبير العلوي الإسماعيلي**

التحرير: محمد التهامي الحراق

الإخراج التقني: خديجة فارس

العنوان : 153، شارع سيدي محمد بن عبد الله رقم 7 -العكاري- الرباط

الهاتف + الفاكس : 44 98 29 37 212 00 - الهاتف : 96 34 64 37 212 00

البريد الإلكتروني: e-mail: **mazzaman@menara.ma / az_zaman@hotmail.com**

بول لوران أسون

التحليل النفسي

أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى

ترجمة: الدكتور محمد سبيلا

منشورات الزمن

مقدمة المترجم

ترجع أهمية التحليل النفسي إلى كونه أحد ركائز الفكر الحديث. فليس هناك علم إنساني واحد لم يتأثر بمفاهيمه أو نظرياته أو لم يستعر بعض مصطلحاته.

لقد أدى ظهور التحليل النفسي إلى إعادة النظر في مفاهيم كثيرة كالنفس والعقل والإرادة والوعي والمعنى والعقلانية وغيرها من المفاهيم الأساسية في ميدان الانسان. كما وجه ضربة قاضية للنزعة الإنسانية الساذجة وللكوجيتو الذي اعتبر أساس الفكر الحديث وقانون هذه النزعة الإنسانية. كان الكوجيتو شكاً في الأشياء وفي موضوعات العالم الخارجي ويقينا في الذات. لكن التحليل النفسي حوّل الكوجيتو إلى ديبتو (Dubito) ذاتي أي إلى شك في الذات نفسها، وبين أن فيها شرخا عميقا يفصل بين واقعها الفعلي المحتوم وبين صورتها عن نفسها وهو ما دعي بجدل الرغبة والحقيقة. فما عاد من الممكن بعد فرويد الحديث عن شفافية النفس، وعن حضورها أمام ذاتها، ولا عن شفافية العقل وعن حضوره الواضح والمباشر أمام نفسه. لقد أبرز التحليل النفسي بالملموس أن بين الإنسان ونفسه ألف حجاب وحجاب، فوراء العقل قوى كامنة في الأعماق، قوى غير عاقلة، لازمنية، وغير منطقية تمسك من خلف بخيوط الشخصية وتوجهها في غفلة عنها. وبعبارة مركزة، قد أبرز التحليل النفسي انشراط وانشطار

الكائن البشري، ورفع إلى مرتبة الوقائع ذات الأهمية الحاسمة في حياة الإنسان وقائع «تافهة» كانت بمثابة نفايات نفسية كالهفوات الكلامية، والحركية، والكتابية التي طالما اعتبرت مجرد سقطات عابرة لا تحمل أي معنى أو دلالة. وبذلك نسب المعنى إلى ما كان خاليا من المعنى أي كان يبدو كذلك تماما كالمفتش الذي ينسب لأبسط الأشياء والبقايا معنى يحاول انطلاقا منه تركيب صورة الحدث ودلالاته التفصيلية.

لم تعد الطبيعة الإنسانية مع فرويد نواة جوهرية قبلية بل أصبحت أشبه ما تكون ببصلة إبسن لأنها كما يقول لاكان عبارة عن ركام من التماهيات والتقمصات لا نهاية له.

وقد أسهم التحليل النفسي أيضا في ردم الهوة بين الثنائيات التقليدية التي سادت الفكر الغربي لفترة جد طويلة والتي رسختها فلسفة الوعي بين الجسم والنفس، بين العادي والمرضي، بين الخيال والواقع، بين الجماعي والفردي، بين النهاري والليلي، وكشف عن الغيرية في قلب الأنانية وعن الأنانية في صلب الغيرية، وعن المثال في الواقع والواقع في المثال.

لقد أصبح من الممكن بعد التحليل النفسي التساؤل عن الإنسان ككائن عاقل/ أحمق (Sapiens /Demens) كائن يتصارع فيه العقل واللاعقل، مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، دوافع الحياة ودوافع الموت، الرغبة والحكمة. بل ربما اتخذ المجتمع في منظوره صورة ميدان لصراع الرغبات لأن كل ذات في جوهرها رغبة، وهي أيضا -وربما أساسا- رغبة في رغبة الآخر، وكأن القانون الأساسي للعلاقة بين البشر هو قانون الصراع.

وعلى وجه الإجمال يعتبر فكر فرويد امتدادا لفكر الأنوار، وتلبية لدعوته بتسليط نور المعرفة على المجاهل النفسية اللاواعية وغير

المعروفة. وقد كان مشروع فرويد هو الكشف عن النقطة المظلمة في النفس وتسليط الضوء عليها أملا في إحلال الأنا محل الهو، وإخراج اللاشعور إلى حيز الشعور الواضح وهو ما يجعل فرويد من هذه الزاوية - كما يقول ماركوز - أكثر المفكرين عقلانية في الفكر الحديث.

أما دخول التحليل النفسي إلى الثقافة العربية فلم يكن أمرا ميسورا، تماما كما لم يكن دخوله إلى غيرها من الثقافات أمرا سهلا. فقد توقع فرويد مظاهر المقاومة التي تبديها كل الثقافات أمام التحليل النفسي لما يحمله من جديد بصدد صورة الإنسان عن نفسه وعلاقته بالآخرين، وبصدد جبيلية العنف، وأهمية الجنس في الحياة الفردية، وبلاغة الحلم... إلخ.

نعم لقد كان هذا الدخول متعثرا. ورغم أنه ليس هناك متن فرويدي أكاديمي متكامل بالعربية فإن كتابات فرويد قد عرفت عدة ترجمات متفاوتة في قيمتها بفضل اجتهادات بعض المترجمين في مصر ولبنان.

إن نقل التحليل النفسي إلى العربية لا يطرح مشاكل فكرية فقط بل مشاكل لغوية أيضا، لأن الترجمة تفاعل حضاري. فالعربية تكون منسجمة مع نفسها وواضحة إذا ما عبرت عن نفسها وعن المجتمع الذي يتداولها. لكنها قد تكون أقل انسجاما مع معاييرها التقليدية وأقل وضوحا إذا ما حاولت أن تعانق وتعاشر فكرا مغايرا وإذا ما حاولت أن تستوعبه وتعبر عنه، لأن ذلك يتطلب نحتا وجهدا وتطويرا للقوالب التعبيرية الموروثة. لقد تعودنا على عربية ميسورة، منسجمة مع ذاتها ومع سياقها الاجتماعي، عربية شفافة لأنها تعبر عن تطابق المجتمع مع نفسه. لكن عندما يتعلق الأمر بموضوعات وأفكار دقيقة وجديدة

كليـا فليس من الغـريب أن نســمع أزيز انكسـار البنيـات التـعـبيـرية والمصطلحات التقليدية المألوفة. إن الخروج إلى مجال تعبيري ودلالي جديد لم تألفه اللغة لفظا ومعنى مرتبط بمثل هذه النتائج. ولعل ذلك هو الثمن اللغوي لارتياد المعاني والآفاق الجديدة الرحبة.

لذلك فإن ما يبدو أنه غموض في النصوص المترجمة يرجع حقا في الكثير من جوانبه إلى تقاعس المترجمين، أو لعدم اختصاصهم، أو لروحهم التجارية، أو لعدم تبني الجامعات والمؤسسات الأكاديمية للترجمة الجماعية، لكنه يرجع كذلك إلى دقة المعاني في اللغة الأصلية، وإلى تعقدها وجدتها بحيث لا تطاوع بسهولة المعجم العربي والتركيب العربي المألوف بسهولة. وهذه بالضبط هي وضعية النصين المترجمين عن بول لوران آسون المعروف بدقة والتواء أسلوبه، وهذا أيضا ما يفرض قراءتهما برفق وتأن. وأملي أن يكون مجهودي قد كلل ببعض التوفيق.

وأخيرا أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لكل من ساعد على إخراج هذا النص العربي بمن فيهم المؤلف نفسه وأذكر على وجه الخصوص الدكتور **عبد العزيز الغازي** على قراءته لمسودة الترجمة وعلى الملاحظات والمقترحات التي تفضل بتقديمها حول هذه الترجمة.

المترجم

❖ ❖ ❖

المكتشفات الكبرى للتحليل النفسي

مدخل

«لست لا عالما حقا ولا مختبرا، ولا مفكرا،
لست سوى مغامر ومكتشف (...) بكل ما يتضمنه
ذلك من حب استطلاع وجرأة وصمود، وهي الخصال
التي تميز هذا الصنف من الرجال. وعلى العموم
فإن الجماعة لا تعترف لبعض الناس بأية قيمة
إلا إذا نجحوا في أعمالهم، وإلا إذا اكتشفوا فعليا
بعض الأشياء: وإلا فإن الجماعة تنحيهم. وذاك
ليس أمرا مجحفا تماما.»

فرويد: رسالة إلى فلييس

أول فبراير 1900 (1)

1- الاكتشاف التحليلي

إن مساهمات التحليل النفسي لا يمكن أن تُرجع إلى قائمة من المكتشفات. بل إن فرويد يفتتح فعلا طريقا أصيلا في البحث، طريقا لم يعد منفصلا عن الموضوع الذي «اكتشفه». وقد نسيء إلى قيمة مكتشفاته إذا ما أخفينا أصالة الطريقة وراء الموضوع الذي تنتجه هذه الطريقة نفسها. وتلك بدون شك هي هفوة العديد من الكتابات التي تعرض للمكتسبات التحليلية، والتي يبدو أنها تقدم التحليل

النفسي وكأنه فقط مجموعة من المفاهيم التي تتحول من ثمة إلى صيغ مكرورة، مفاهيم تخفي الجديد الفرويدي وهي تحاول التعريف به. وهذه المفاهيم هي اللا شعور، الجنس وعقدة أوديب...إذا كانت هذه الكلمات الهائلة ملازمة للتحليل النفسي فإنها تخدم، في نهاية المطاف، القطيعة التي يحدثها التحليل النفسي. لذلك فإن تخليص هذه الكلمات من الابتذال الناتج عن شيوعها يعني أن نعيد إليها وقعها النقدي.

لذلك يلزمنا أن نتأمل أولا مدلول المكتَشَف التحليلي، وهو تأمل أولي يهم أيضا طبيعة المفهوم التحليلي.

ما هي طبيعة هذا «المكتشف التحليلي» إذن؟ أن نكتشف معناه أن هناك شيئا موجودا في حد ذاته، شيئا ينتظر أن يكتشف، مثلما اكتشف كريستوف كولومب أمريكا. بهذا المعنى يكون التحليل النفسي قد أثار الانتباه إلى عالم من الموضوعات أو «مستويات من الواقع» كانت مغطاة بحجاب رفعه فرويد: وفي مقدمة هذه المستويات اللاشعور والجنس.

يواجه هذا التقديم العادي في مظهره اعتراضا أول: بعكس هذه الرواية، فإن هذين "الشيئين" (اللاشعور، والجنس)، لم يعالجا أبدا بنفس القدر من الاهتمام الذي عولجا به قبل فرويد، وخلال الفترة التي كان يتأهب فيها للتدخل.

فيما يخص اللاشعور، يجب أن نذكر «بأن الفكرة العامة حول الحالة النفسية اللاشعورية كانت قد أصبحت فكرة شائعة إلى حدود الابتذال في أوربا حوالي 1870-1880»[(2)]. فتحت تأثير إدوارد فون هارتمان (E.V Hartmann) على وجه الخصوص، وهو المفكر الذي أثار كتابه «فلسفة اللاشعور» (1869) اهتماما خاصا خلال سنوات تكوّن

فرويد، أصبح الجميع مهتما بقدرات اللاشعور[3]. لا يمكن إذن أن نقول بأن فرويد قد كسَّر الصمت المطبق صارخا أمام العالمين ومخبرا الناس بوجود اللاشعور: إذا نحن اتخذنا هذا الموقف فقد نفينا عنه "اكتشاف" اللاشعور.

يجب أن نستخدم نفس التذكير فيما يخص الجنس (La Sexualité): فقبل ميلاد التحليل النفسي انفتح عصر ازدهار الخطاب الذي يعطي للظاهرة الجنسية الحق في الوجود كموضوع خاص: وليس هذاالخطاب سوى «علم الجنس»(Sexologie). فالجنس قد تم «اكتشافه» مع هافلوك إليس (H. Hellis) وبتأثير منه.

من أجل أن نتهيأ لفهم التجديد الحقيقي الذي قدمه فرويد، يكون من المستحسن أن نجرده من المكتسبات الوهمية التي تنسب له عادة، أي مما لم يكتشف. وهذه العملية ستمكننا أيضا من أن نستشرف ما ليس هو التحليل النفسي: فهو ليس لا فلسفة في اللاشعور، ولا نظرية في الظاهرة الجنسية. وهذا لا يمنعه من التحدث عن اللاشعور والجنس، بل يمكِّنه من التحدث عنهما بمعنى آخر.

الاعتراض الثاني المكمل للأول، والذي يواجه مدلول «المكتشف» كمدلول ساذج، هو أنه مع فرويد لم يتم اكتشاف مستويات من واقع الإنسان، بل بالأحرى إن هذه المستويات من واقع الإنسان، التي اعتقدنا أننا قد تعرفنا عليها اتخذت معه صبغة إشكالية، كما لو أننا لم نعد، منذ فرويد، نعرف أين تقع الحدود العادية بين الشعور واللاشعور، بين ما هو جنسي وماهو غير جنسي[4]. لقد خلط فرويد الحدود، وغيَّر الوقائع المعروفة: فقد علَّمنا أن نتخلص من الاعتقاد التلقائي في وجود كيانات مستقلة. وما يشير على الأقل إلى أصالته هو

أنه قد أحدث اضطرابا في الصورة التي كانت لدينا عن مستويات الواقع الإنساني: فمنذ فرويد أصبحنا نعرف أن اللاشعور والجنس ليست لا وقائع ولا مبادئ ولا وظائف. وبهذا المعنى فإن فرويد «غطى» أكثر مما كشف. ليس لديه تغني باللاشعور (الشعري - الميتافيزيقي)، ولا عقيدة للجنس (مضف للصبغة البيولوجية). ليس فرويد هو كريستوف كولومب قارة كانت تنتظر من يسميها. وربما من الأحسن أن نقارنه بشامبوليون (Champollion) الذي اكتشف عالم المعنى[5]. وهي مقارنة تلائم الموضوع الذي نحن بصدده: شيء ما يتحدث، منذ مدة طويلة (النص الهيروغليفي) أو دوما (النص النفسي الجنسي)، وقد عثر أحدهم على نظامه الخاص. لا يتعلق الأمر إذن "بواقع"، بل بدالّ؛ وهو نص في منتهى الوضوح بالنسبة لمن يقرؤه، لكنه نص صامت بالنسبة لمن لا يملك مفتاحه.

هذا ما يسمح لنا ويمكننا من أن نطهِّر فكرة «الاكتشاف» من المعنى العميق الملازم لها: لم يكن ما سيكتشفه فرويد مطمورا إلا بمعنى واحد: وهو أنه لم يكن ينتظر أن يتم استخراجه من الظل: بل كان قائما على مرأى من الجميع في لغة كل الذوات. وبهذا المعنى فإن فرويد لم يكتشف بالمعنى القوي بل حدد لكل مستعمل من المستعملين حضور ما ينبئ عن نفسه فيهم، قالبا بذلك حركة اللاشعور الغريبة، التي تعني أن يقول المرء شيئا مع إبقاء ما قيل في حيز غير معلوم. وبهذا المعنى فإن فرويد قد أبرز أكثر مما اكتشف أو كشف، مبقيا على اللاشعور في صفاء تجلياته، بدون أن يعوقها، ممكّنا بذلك من إبراز ما هو مرئي لا ما هو مختبئ. ليس اللاشعور "سرا" بقدر ماهو تجل يفقأ العين بوضوحه (وهي صورة أوديبيه)، وبذلك نرى أن فرويد لم يكن عليه أن

يكتشف هذه الصورة، بل أن يقلب الحركة التي تسعى إلى تحويل النظر عنه، جاعلا اللاشعور أمرا يمكن قراءته.

وبهذا المعنى، بدون شك، كان فرويد في العديد من المرات ينفي -حين يعرض لكشوفه المزعومة- أنه أصيل أصالة حقيقية، مذكرا إيانا بأن ما يثبته أمر كنا نعرفه منذ القديم دون أن تتوافر لدينا إمكانية ضبطه في معرفة عملية. وليس ذلك تواضعا زائفا منه بل هو تنبيه يدعو إلى التأمل لإمكان إدراك دلالة التجديد التحليلي ـ النفسي.

2- من المكتَشَف إلى عملية الاكتشاف

لكن لا يكفي أن نشير إلى ما يشتغل تلقائيا حتى يثبت وجوده: بل لابد من توسط البحث «العلمي»: وهكذا لم يكف فرويد عن المناداة بالطابع العلمي[6] للتحليل النفسي، وهو أمر يقتضي إقامة معرفة تحقق القطيعة مع المظهر الذي نفترض أنه معروف. وبهذا المعنى يمكن أن نقول، وقد قلبنا الأمور، بأنه كان علينا أن نتشكك فيما «يكشفه» لنا التحليل النفسي: فما كشفه فرويد للإنسانية كان عليها أن تعرفه منذ زمن طويل! ولعل هذا هو ما كان هو نفسه يود الإشارة إليه عند إنكاره ـ بدون دلال ـ لأصالته. لكن يجب علينا، من أجل أن «نستعيد حس البداهة»، أن نتجاوز المقاومة المبداة تجاه "ماهو جديد"[7] وأن نقوم بدورة طويلة.

إننا إذن بإعادة إنشاء هذه العملية، التي تتكشف بها البداهة الغريبة التي تربط الذات بما "لا تعرفه"، نستطيع أن نفهم في نفس الوقت طبيعة المكتَشَف التحليلي ومحتواه. وفرويد شخصيا يدعونا إلى أن نتصور المضمون التحليلي وكأنه يشبه حركات اكتشاف، مثلما يوجه إلينا هذا التنبيه: ضرورة تسجيل تاريخ المكتشفات: «وهذا بالضبط هو ما يتهامله النقاد: كما لو أن التحليل بالنسبة لهم قد سقط من

السمـاء أو خـرج من الجـحيم، وأنه جـامـد مثل كـتلة من الحـمم وليس منشـأ انطلاقا من مـجموعـة من الوقائع المـحشودة ببطء وعناء نتيجـة عمل منهجي»[8]. إن علينـا إذن أن نتعـرف -فيـمـا وراء "كتلة الـحـمم"- على العـمل الذي نسـج وهيــأ التـحليل، مـع العلم بأنه لـم يســقط من السمـاء ولم يخرج من الجحيم... رغم أنه يفترض "فصلا في الجـحيم" هذا الفـصل الذي يذكـره فـرويد عنـدمـا يذكـر الاشيـرون، بسـبب عـدم القدرة على إغاضة الآلهة العليا[9].

يلزم أن نبـادر بـالإشـارة إلى أن لدى فـرويد مـيـلا قـويا نـحـو البـحث، وإرادة في أن يطبع عـصرِه باكتشاف عظيم. وقـد توجه هذا البـحث في مـيـدان علم الأعـصـاب، بإشـراف أسـاتذته بكليـة فـيـينـا إرنسـت بروك (E.Bruke) ومـينيـر(Meynert)[10]؛ وخـلال "مـرحـلة الكوكـايين"[11] بزغ هذا الأمل في "الاكتشـاف العظيم" الذي يبـدو أنه جعل فـرويد يسرع نحـو هذا الاكتشـاف. هل كان مـن الضـرورة التعـرض لهـذا الفـشل حتى تفـرض نفسـهـا عليـه ضـرورة اسـتـبـار أرض مـجـهـولة فـعـلا، لم تـطأهـا أقـدام أي مكتشـف آخر؟. ومن أجل أن نتهيأ لفهم طبيعة الاكتشاف الفرويدي، يجب علينا أن نتـصـور إنسـانا لا يكتـفي بأن يكون هو أول من استـكشف قـارة مـا، بل يحـاول أن يؤسس وجـودهـا ذاته بإنشـاء قـانون جـديد لهـا. وذلك لأن الأمـر يتـعلق باكتشـاف مشكلة في المجـال الذي لم يكن أي واحد قد انتبه بعدُ إلى وجـودهـا، تمـامـا كمـا يفعل المشـرع عندمـا يعثـر على الكلمات التي يسمي بها الأشياء الجديدة بحيث يعطيها "قوة القانون".

من الملحـوظ أن فـرويد لم يدخل في المـرحلة الحـاسـمـة التي سيـصـوغ فيها اكتشافه الخاص إلا في اللحظة التي عزم فيها على التخلي عن البحث ليتخـذ مهنة طبيب: ويصـبح الأمـر جليا عنـدما نعلم أن المكتسبـات العلمية الكبـرى التي قـدمهـا فـرويد لم تكن تأتي إلا في إطار تحليله الذاتـي لنفسـه.

ومما لاشك فيه أنه كان على فرويد أن يختبر موضوعا خاصا لا يمكن توضيحه دون أن تتضح علاقة الذات بهذا الموضوع نفسه.

ومن ناحية أخرى فإن عملية الاكتشاف للتحليل النفسي ستتم وفق تسلسل ذي دلالة: فكل شيء يجري كما لو أن فرويد، مثله في ذلك مثل المحقق، كان قد اهتدى إلى خيط يشد من خلاله النسيج كله، مستكشفا بذلك بنية النفس اللاشعورية. فكل مرحلة من مراحل هذه العملية ستكون ملائمة لدرجة من درجات سلم البحث، فارضة بذلك نوعا من التدرج إلى الأعلى. وهذا الطابع المميز للاكتشاف الفرويدي طابع يجب الإشارة إليه من أجل أن ندرك الحركة الخاصة به: فلا الترتيب الزمني لمجموع "ما عثر عليه" ولا تبويب المكتسبات، يكفيان في استعادة حركة الاكتشاف هاته. بل سيكون من الأحسن أن نفهم بدقة كيف تفرض كل مسألة -تم التعرف عليها في التجهيزات العيادية- مسألة أخرى ستفسح المجال أمام كمية من الافتراضات التي ستحكم لحظة معينة من لحظات النظرية قبل أن تنفتح هذه اللحظة من جديد بواسطة فهم عيادي جديد يفرض بدوره درجة أعلى من التنظير.

ويجب أن نفهم من الآن أن هذه الحركة الاستكشافية هي في نفس الوقت حركة مفتوحة أمام ما يعرِض من الاكتشافات (وهو ما يعطي لمسار فرويد طابعه المغامر المثير)، كما أنها حركة منظمة تبعا لمنطق الانكشاف التدريجي للموضوع، وهذا ما يضفي عليها طابع «العقلانية» الصارمة، والإنتاج المفهومي الدقيق. إذن فالأمر لا يتعلق بمحاولة تعداد المفاهيم المكتسبة خلال حركة الاكتشاف، بل بمحاولة تحديد التأثير الخاص لكل درجة ضمن عملية نشوء التحليل النفسي، ومراعاة التأثير الملائم لكل مفهوم من هذه المفاهيم الأساسية. وبإزاء

ذلك فإن الإشارة إلى الجانب التاريخي للمكتَشَف لن يهمنا إلا قليلا في مظهره الحكائي بقدر ما سيهمنا كتاريخ يكشف عن البحث والتقصي الفرويدي.

كل اكتشاف عظيم من اكتشافات التحليل النفسي يشبه إذن نواة ديالكتيكية صلبة بين العيادة والنظرية التحليليين: فكل جزء من هذه النواة يفتح أفقا جديدا يتطلب بدوره نواة أخرى، يتم تسميتها بواسطة مدلول جديد، واعتبارها «مكتشفا». إن علينا إذن أن نعيد تشكيل هذه السلسلة الرائعة من المكتشفات التي يعبِّر بها المسار الفرويدي عن خصوبته التي لا ينضب مِعينها. ولهذا المنهَج المتبع من طرفنا ميزة أنه يساير حركة الاكتشاف نفسها، هذه الحركة التي ليست «المكتشفات الكبرى» سوى درجات متراتبة لانبثاقها التدريجي. وهو في نفس الآن منهج يحصر الحديث بشكل مشروع لأن المهم ليس هو عرض وبسط مجموع ما اكتشفه فرويد، بل محاولة إدراك دقيق لمسار معرفة وممارسة تمكننا من تحديد محتوى الاكتشاف. وهكذا يمكن أن ينبثق المحتوى: والمهم هو أن نعرف كيف ينكشف.

وحديث فرويد عن مساره الخاص وتعرفه الخاص على نفسه يزكي هذا المسعى، ففي رسالة بعث بها إلى وليم فلييس (W.FLiess)، نجده يعرِّف نفسه بأنه "مكتشِف": «أنا لست لا رجل علم حقا، ولا مجربا، ولا مفكرا (وهو يقصد: إني لست، بالدرجة الأولى، كذلك)، أنا لست إلا مغامرا، ومكتشفا، إذا ما كنت تفضل هذا اللفظ. - وذلك مع كل صفات حب الاستطلاع، والجرأة والصرامة التي تسم هذا النوع من الناس»(12).

والنتيجة هي أنه يجب أن نقيّم ما تم اكتشافه تقييما من حيث فائدته. وألا نكتفي فقط بالاهتمام بتناسق الفكر وبتناسق التجربة: «وعلى وجه العموم فالناس لا يعترفون لهؤلاء الرجال بأية قيمة

إلا إذا نجحوا، أي إلا إذا اكتشفوا فعلا بعض الأشياء: وإلا فإنه يتم إقصاؤهم. وهذا ليس أمرا مجحفا تماما». بهذا الاعتراف الصريح والواضح يعرض فرويد نفسه للاختبار أمام مكتشفاته.

وهذا أمر تم تأكيده في الطرف الآخر من الطريق، عندما اعتذر فرويد، إلى حد ما، لرومان رولان قائلا، في 1926: «كنت أود فقط أن أستبر وأكتشف وأحل مشاكل، كنت أود أن أكتشف ذرة حقيقة (...) غير أني لا أشعر بأني مسؤول لا عن حسن ولا عن سوء أي من هذه النتائج»[13]. وهو تنبيه إلى أنه يتعين تقييم التحليل النفسي والحكم عليه لا كفلسفة، ولا كرؤية شاملة للعالم، بل أن نحكم عليه من خلال «ذرة الحقيقة» التي أنتجها[14].

وهذا يقتضي تشخيص البحث، تشخيصا يربط بصورة أكيدة اسم فرويد إلى التحليل النفسي، كما يرتبط اسم المكتشَف بالعالِم الذي اكتشفه. وليست إشارة فرويد المستمرة إلى انعزاله ووحدته في بحثه أمرا من قبيل الرومانسية. ألم يقل، وهو يعارض إينشتينن، بأنه قد «استفاد من الدعم الذي قدمه العديد من المفكرين السابقين، ابتداء من نيوتن» في حين كان عليه هو، أي فرويد، أن «يفتتح لنفسه طريقا وحيدا، خطوة خطوة في اتجاه أدغال متشابكة»[15] (وهو ما يوحي أيضا بصورة المستكشف). وهذا القول يصدق إما كاعتذار أو كمطلب: «ليس من المدهش ألا يكون طريقي عريضا وأني لم أستطع أن أذهب إلى أبعد مما ذهبت». هذا الطريق الضيق يدفع المكتشف إلى الانعزال، بل إلى النرجسية، إذ أن كل ما يأتي من الخارج يجب أن يندمج داخل هاته الشرنقة. وبهذا المعنى يصرح فرويد: «ليس من السهل عليَّ الدخول في مسارات تفكير الآخرين؛ إن علّي، على وجه

العموم، أن أنتظر القيام بربط الصلة مع هذه المسارات من خلال منعرجات طريقي الخاص[16]. هذا هو ما يربط التحليل النفسي بفرويد، في الأصل، بصورة حميمة. وهو ما يفرض علينا أن نعود إلى منبع عملية الاكتشاف المرتبطة باسم فرويد، من أجل أن نعيد اكتشاف التحليل النفسي ذاته، وذلك على الرغم من كل نزعة أورتودوكسية.

من الأكيد أن هذه العودة الضرورية إلى الأصل باستمرار هي عودة ذات قيمة استشرافية: وهكذا تصورها فرويد نفسه، في نهاية مساره: «إني وأنا ألقي نظرة إلى الوراء على العمل الذي قيض لي أن أنجزه في حياتي، أستطيع أن أقول أني قد فتحت العديد من الطرق وحفزت على القيام بأشياء يمكن أن ينتج عنها في المستقبل شيء ما». ويضيف: «وأنا نفسي لا أستطيع أن أعرف ما إذا كان هذا الشيء كثيرا أو قليلا» [17]. والمسافر، بإعادة قطعه لهذه المسافة، في اتجاه معاكس، وبعد حوالي نصف قرن، يمكن أن يحكم علي، وأن يزن، هذا الشيء الذي تركه فرويد كإرث حي دائم، إذن كإرث قابل للاستعمال.

3- أبعاد المكتشف التحليلي-النفسي

يبدو في البداية أن تقبُّل كلمة «تحليل نفسي» يمكن أن يساعدنا على التعرف على المضمون التحليلي النفسي لنوع الاكتشافات التي وعدنا بها فرويد. فهو بعد نهاية فترة طويلة من البحث، أي في سنة 1922 قدم لنا التعريف الكامل للفظ تحليل نفسي الذي تم إدخاله في سنة 1896 [18].

التحليل النفسي (psychanalyse)

1- طريقة للبحث في العمليات الذهنية التي لا يمكن التطرق إليها تقريبا بصورة أخرى؛

2- منهج مقام على هذا البحث من أجل دراسة الاضطربات العصابية؛

3- سلسلة من المفاهيم النفسية المكتسبة بفضل هذه الوسيلة والتي تتنامى لتشكل تدريجيا فرعا علميا جديدا»[19].

وهكذا فالتحليل النفسي يقدم نفسه أولا على أنه «بحث» في العمليات اللاشعورية؛ وبالارتباط مع ذلك يقدم نفسه على شكل نوع من العلاج متمحور حول العُصابات (Nevroses)؛ وفي النهاية -وكما لو أن الأمر انتقال من الخاص إلى العام- يعلن عن نفسه كنظرية علمية حول النفس.

وهذا يشهد على أن فرويد كان مهموما بالتمييز بين المستويات المختلفة التي يتدخل فيها التحليل النفسي -وهو بمثابة تنبيه إلى ضرورة التمييز بينها. ونحن لا نستطيع أن نحكم على مساهمة ونصيب التحليل النفسي من القيمة إلا انطلاقا من كل مستوى من هذه المستويات: كما لا يجب أن نختزل إسهامه إلى واحد من هذه المستويات فقط. يجب علينا إذن، وذلك تبعا لتوجيهات فرويد نفسه، أن نراعي المكتشفات الخاصة بكل مستوى من هذه المستويات الثلاث: البحث في اللاشعور، والعلاج والملازم له، والتصور السيكولوجي الشامل.

غير أنه ليس معنى ذلك وجود ثلاثة أنواع من المكتشفات، وإلا فإن ذلك معناه تجاهل أن التحليل النفسي ذاته يسعى إلى الربط الوثيق بين منهج البحث في اللاشعور وبين التدخل العلاجي وبين منظومة المفاهيم. ففرويد لا يحدد لنا «مناطق» لهذا «الشيء التحليلي» بقدر ما يحدد لنا «لحظات» منطقية لمطلب أساسي. ومن ناحية أخرى فإن هذه الخانات التي يمكن أن نميز بينها بصورة تعليمية ومفيدة، يجب ألا تجعلنا نتجاهل عملية الاكتشاف التي تحرك الموضوع

الأساسي الذي يتناوله التحليل النفسي، والتي تربط المستويات المختلفة التي يُعبر فيها عن ذاته.

وفرويد يعبر عن ذلك بجلاء عندما يعرِّف التحليل النفسي بأنه «سلسلة من المفاهيم النفسية (...) التي تتنامى بصورة مشتركة» - واضعا المثال العلمي كحد لعملية الاكتشاف، وإلى حد ما «كجزاء» للبحث: فالتدرجية هي إذن سمة أساسية. غير أن هذا التدرج لا يمكن أن يتغذى إلا من المنبع الذي لا ينضب، منبع العيادة والتجربة: «فبمعاشرة» العمليات اللاشعورية، وبواسطة المعرفة والعلاج تأخذ المعرفة التحليلية النفسية شكلها. ومن ثمة فالتحليل النفسي يستطيع أن يفهم ظواهر لا تقتصر فقط على العصابات، بل تشمل مجموع النفس الإنسانية[20]، بدون أن يفقد المنبَع الذي يكرع منه. وفرويد يذكر عن غوته -الذي كان معجبا به- أن النظرية يمكن أن تتيبس إذا ما ابتعدت عن الخضرة واليناعة الدائمة للتجربة.

سنحتفظ إذن بهذه «الأبعاد» الثلاثة على أنها بمثابة ما يمكِّن لحظة الاكتشاف من أن تقوم. **وعلى العموم فإن المكتشف التحليلي ينبثق من تحت نار البحث في الظواهر اللاشعوية، ويُختبر في مستوى العلاج، ويأخذ اسما في مستوى النظرية**. إن تعيين المكتشفات معناه محاولة معرفة كيف يتبلور منطق البحث في هذه الألفاظ التي هي المفاهيم الكبرى للتحليل النفسي.

4 - المكتشَف بين النظرية والعيادة

لكن إذا كان الاكتشاف خاضعا لمنطق خاص، فإنه يتعين علينا أن نحاول أن نرسم النموذج الذي يعمل وفقه هذا المنطق. إن الاكتشاف

لا يمكن أن يكون إخراجا مباشرا لشيء ما كان «محجوبا». إن الحقيقة لا تُظهر ذاتها من تلقاء نفسها: فهي تنشئ ذاتها وتنضج ضمن حركة محددة. لكنها لا يمكن أن تجري عملية الإنشاء والتكوين إلا على أساس مجموع الوقائع والمعالم التي سيظل بدونها هذا النشوء «قائما في الهواء» وفارغا. وهكذا سيعرف الاكتشاف التحليلي بواسطة هذين القطبين: المادة العيادية والمفهوم الأساسي المعد بفضل عملية التدخل النظري. هكذا يمكن أن يصوغ روح الاكتشاف باستعمال جملة كنط: إن تصورا بدون مادة تصور فارغ ومادة بدون مفهوم هي مادة عمياء[21].

ومن ثمة المطلب المزدوج المشكِّل للاكتشاف التحليلي النفسي: فحص «الواقعة» ذاتها، وإعطاؤها كيانا معينا بتثبيتها، عبر شبكة من العلاقات، في مفهوم. وهذا ما يشير إليه فرويد في مقدمة «الدوافع ومصيرها». يعلن فرويد هنا أن «البداية الحقيقية لأي نشاط علمي تقوم (...) في وصف ظواهر، يقوم بعد ذلك بجمعها وتنظيمها وإدخالها في علاقات»[22]. بدل أن يقوم في «مفاهيم واضحة ومحددة بجلاء» منذ البداية. وبدون ذلك لن يكون هناك شيء يمكن اكتشافه، من حيث أن كل شيء قد تحدد من قبل في سر المبدأ المكتسب من قبل. وإذا كان لابد من الانطلاق من أفكار أوَّلية، فلن تكون سوى أفكار ذات طابع اتفاقي» من حيث هي صدى للعمل التحليلي.

وعلى عكس المفهوم القبْلي الذي لا يترك أي مجال لاكتشافات جديدة ولوجهات نظر متطورة[23]، فإن التحليل النفسي يعرِّف بنفسه على أنه بمثابة برنامج مفتوح: «فهو يرتبط بالأحرى بالوقائع المنتمية لدائرة عمله، ويأمل في حل المشاكل الأكثر قربا من الملاحظة، وهو

يضع نفسه رهن إشارة التجربة من جديد، وهو دوما غير مكتمل، ومستعد دوما لمراجعة وتصحيح أو تعديل نظرياته»[24].

غير أن الخطأ يكمن بالضبط في الاعتقاد بأن الوقائع تتحدث من تلقاء نفسها: إذ يجب أولا أن تكون هناك «بعض الأفكار المجردة التي نأخذها من هنا وهناك وليس من التجربة الحالية فقط»[25]، أفكار تتأكد فيما بعد بواسطة الرجوع المستمر والمتعدد إلى مادة التجربة». وهكذا «فنحن لا يمكن، في عملية الوصف، أن نتجنب تطبيق بعض الأفكار المجردة على مواد التجربة» التي تصبح، خلال الإعداد اللاحق للمواد، أكثر ضرورة». بل إن هذه الأفكار «يبدو أنها مستعارة» من المواد التجريبية في حين أن «هذه خاضعة لتلك في الحقيقة». وهذا يفترض نوعا من العقلنة التي ترفض كل إضفاء للصبغة الصنمية على التجربة الخام كما ترفض إضفاءها على المفهوم القبلي. إن حركة الاكتشاف التحليلية لا يكمن وضعها إلا ضمن المجال الوسيط.

وكنتيجة لهذه المواجهة الإبستمولوجية، يمكن أن نعرف طابعي الاكتشاف التحليلي. على «المكتشِف»، من ناحية أولى، أن يحدد موقع الحدث في قيمته الدالة الخاصة به؛ وأن يكون، من ناحية أخرى، قادرا على أن يخضع الحدث لعملية تنظير، بل «لعملية استيهام» نشيطة.

من الزاوية الأولى، يشير إرنست جونز (E.Jones).إلى «الطريقة الشخصية التي كان يشتغل بها فرويد»: «إن قوته الكبرى -وبنفس الوقت ضعفه المثير للا نتباه أحيانا- يكمن في **الاحترام** الكبير الذي يوحى له به **الحدث المنعزل** (...) **فالحدث** المنعزل يجتذبه، فهو لا يمكن أن يطرده من ذهنه إلا بعد أن يقوم بتفسيره (...) هكذا كان يشتغل فكر فرويد. فهو عندما كان يلاحظ حدثا بسيطا ودالا فإنه كان يحس

بأن وراءه شيئا عاما وشاملا»[26]. وفرويد نفسه يعترف بذلك في إحدى رسائله إلى لوأندروسالومي: «أنت تعلمين أني أنشغل بالحدث المنعزل وأني أنتظر أن ينبثق منه ما هو شمولي»[27].

يجب أن نستمع إلى هذه الصيغة جيدا: فهي تعني قبل كل شيء أن «الشمولي» يتعين أن ينكشف انطلاقا من الخصوصية الفريدة للحدث، في مادته الاكلينيكية. وعلى عمومية المفهوم ألا تذيب هذه الخصوصية وهذا التفرد، بل أن تفسره بصورة «انعكاسية»[28]. ولن نلح إلحاحا أكبر، بهذا المعنى، على واقعة أن كل اكتشاف تحليلي كبير يشير إلى خصوصية رصدها فرويد وأحس بها في واقعها الأولي **التشريحي**[29].

غير أن هذه التقبلية لا تتضمن أية سلبية، كما لو أنه يكفي أن ينتظر المرء بصبر حتى تنبثق الحقيقة. وفرويد يعرف جيدا الدور الذي ينسبه لواقعة «التحليل»: «لايمكننا هنا أن نتقدم خطوة واحدة بدون تأمل وبدون تنظير -وكدت أقول توهم- سيكولوجيين». وكلمة هنا تعني المكان واللحظة التي لا تتحدث فيها مواد العمل، والمكان الذي تنحسر فيه السيرورة، والذي يتعين فيه «الاستنجاد بالساحرة»[30]، كما هو حال فاوست. وهذا يقتضي «نقلا» و«تخمينا»[31]، أي بإيجاز استخلاص المعنى الدفين للواقعة: وفي ذلك فإن المكتشفات تفترض عملية اكتشاف نشيطة.

في التقاء هذا الاحترام شبه الهوسي للواقعة المنعزلة مع ضرورة التأمل الخيالي تكمن سر خصوبة التحليل النفسي. والمهم هو ألا نختزل أحدهما بواسطة الآخر وألا نختار أحدهما دون الآخر: «فالتوهم» النشيط الذي يعطي للفرضيات الفرويدية كل جرأتها المعهودة توهم يقصد إلى أن يعبر تعبيرا شافيا ودالا عن الحدث. فواقع الحدث هو ما يتم بصورة ما "تخيله" واستعادته شريطة أن يتم استنفاذ «مخاض التفكير»[32] إلى حدوده القصوى.

هنا أيضا يقدم لنا فرويد صيغة عن هذا الاتحاد. فهو يطالب بوحدة العنصرين من حيث هما «آلية إنتاج»: «سلسلة من عمليات التخيل الجريئة والعشوائية وحس نقدي واقعي بشكل لا مراء فيه»[33]. وهذه «الواقعية الرائعة» هي ما يعطي للاكتشاف التحليلي طابعه المتفرد، والمثير، والمضلّل في نفس الوقت.

يمكننا أن نأخذ مقطعا من المكتَشف التحليلي: وأطرافه هي:

أ- المادة الإكلينيكية المتعلقة بالملاحظة؛

ب-العلاقات المستخلصة من هذه المادة

ج- المفاهيم التي تمكن من التعرف على العلاقات القائمة في مادة الملاحظة.

والطريقة (ط) تعني البحث عما يريد أن يقدم (دلالة من ضمن هذه المادة، وإنتاج المبادئ التي تتبلور فيها شبكة من العلاقات. ثم إن تلاحق المادة المستقاة من الملاحظة سيفيد في خلخلة الخلاصة السابقة - عبر أزمات مفتوحة أو خفية- بواسطة إدخال مشاكل جديدة، إدخالا يعيد خلق المتتالية: وقائع -علاقات- مفاهيم.

إن لحظة الاكتشاف هي اللحظة التي تتم فيها تسمية مستوى معين من التنظير يمكّن من فهم وتفسير مجال معين من الظواهر بصورة متناسقة.

هذه «المستويات» من الاكتشاف هي التي سنحاول تحديدها وتفصيلها هنا مما سيمكننا من التطلع إلى قدر من استيفاء مجال الاكتشاف.

القسم الأول: الموجة الأولى من المكتشفات

المستــــوى الأول: المبــادئ

1- المكتشَف الأول التمهيدي: العَرَض الدالّ

في المنظور الذي حددناه لبحثنا هذا يصبح من الضروري تحديد منطلق فرويد، من أجل أن ندرك كيف ينتهي إلى ضرورة مكتشفه الخاص. وسيكون الهدف هو أن نحاول تحديد ما كان يريد اكتشافه منذ البداية، وكيف يتوصل إليه بالتالي. إذ ستكون تلك هي أفضل وسيلة لتزييف الموضع المعنّى: كل شيء يجري كما لو أن فرويد لم يكن أبدا متأكدا من موضوعه، وذلك على العكس من أولئك الذين كانوا ينتمون في تلك الفترة لمحيطه العلمي: بل إن حركة الاكتشاف قد تولدت ضمن هذا الاضطراب.

وهذا ما يجعل من الضروري أن نلح هنا على ثلاث نقاط تمهيدية متعلقة بما قبل الاكتشاف التحليلي- النفسي:

أ- التأخر النسبي في التعرف على الموضوع الخاص بالبحث، ضمن المسار الفرويدي: إذ كان من اللازم مرور أربعين سنة حتى تتحدد معالم مجال البحث الذي يمكن لفرويد أن يتعرف أخيرا على نفسه فيه.

ب- الرغبة العارمة لدى فرويد، وبصورة مبهمة في أن يربط اسمه باكتشاف كبير،يثير اهتمام الوسط العلمي: فهو يقدم لنا كمفتاح لذلك قوله: «لست قادرا على العمل إلا وأنا محفوز بآمال عريضة»[34].

ج- منطلق عملية الاكتشاف التحليلي مرتبط بمحاولة أخرى: يبدو أن الحافز يتعين أن يأتي من الخارج، حتى يستطيع فرويد أن يحقق لبحثه هوية خاصة، بتعميقه للغة الآخر التي استعارها مؤقتا.

هذه المفارقة المزدوجة المتقاطعة -من ناحية أولى بين البحث عن الأصالة، والمسافة الفاصلة عن تأكيد هذه الأصالة، ومن ناحية ثانية بين التبعية تجاه إشكالية أخرى وعملية التحرر منها- تحدد الطابع النزاعي والجذري للاكتشاف الفرويدي. وهذا ما يمكّن فرويد من أن ينسب في الغالب الحركة الأولى لاكتشافه إلى شخص آخر: وهنا أيضا فإن الأمر ليس مجرد تواضع كاذب. لقد ابتدأ فرويد بأن أعلن لنفسه عن مدار إحدى الاكتشافات بواسطة شخص آخر: وهو بتأمله وتفكيره في فرضياته ونتائجه يدفع إلى النهاية بهذه الملاحظة من أجل أن يعمقها في اكتشاف. فهو بذهابه أبعد من الآخر يعطي لاكتشافه كيانا، رافعا العوائق التي أعاقت «سلفه» عن الدخول في صلبها. إن فرويد بمساره المتناقض هذا يعي ضرورة إخراج مكتشفه الخاص إلى حيز الوجود.

وهذا ما يجعل من المهم أن نفهم أن فرويد لا يعرف من قبل ماذا سيكتشف. وحسب صيغة محببة إليه، فإن المرء يذهب أبعد إذا كان لا يعرف من قبل أين يسير. لذلك فإن الضرورة الجذرية للاكتشاف الكبير تفترض أن المرء معرض لهذا الاحتمال الأولي.

كل شيء ينطلق فعلا من «العلاقات المكتشفة» من طرف جوزيف بروير (G.Breuer) إن الاضطراب الأول الذي سيخرج منه التحليل النفسي يلتقي مع العرض الذي قدمه ج بروير إلى زميله فرويد حول هستيريا تتعلق بأنّا. أو، وهي الياس برتارابنهايم: «وقد قرأ لي بمناسبات مختلفة مقاطع من قصة مريضته، وحصل لدي انطباع بأنه

لم يحدث أبدا إلى حد الآن أن أنجزت خطوة مثل هاته في فهم العصاب»[35]. وما ارتآه فرويد في هذه اللحظة، وهو ما سيطوره عند رجوعه من رحلته الباريسية لدى شاركو في مستشفى La sapêtrièrel. في 1885-1886 والذي سيصوغه في «دراسات حول الهستيريا»[36] في سنة 1895، هو أن «الهستيريا تعاني أساسا من تذكرات»[37].

من أجل أن تصبح هذه الصيغة، التي هي أول اكتشاف فرويدي، صيغة مكتسبة، فقد كان من اللازم المرور عبر تجربة بروير المتعلقة بمنهج التطهير القائم على التنويم. والفكرة المقابلة لهذه الصيغة السابقة هي أن للعرَض المرضي معنى: «لقد كان لهذه الأعراض معنى، و كانت تتعلق بأشياء أو بتذكرات». لكن هذا المعنى يتطلب الرجوع إلى «أحداث» أو «مواقف» مقابلة لنماذج صادمة: و هو ما يفتح الطريق أمام نظرية علية (غائية) للعَرَض كشيء دالّ.

هذا الثالوث: تذكرات - أعراض. صدمات هو ثالوث يغير تماما البحث حول الهستيريا، على الأقل من حيث أن «طبيعة الهستيريا»، التي طالما تسوئل عنها منذ قرون، قد انتقلت إلى الدرجة الثانية، مقابل الاهتمام بـ«منشأ أعراضها»[38] وهذا المنشأ خاضع لتفسير دينامي واقتصادي: يصبح العرض دالاً بسبب أن عملية صراعية قد عملت على إنتاجه، عملية يمكن فحصها والكشف عنها من خلال ألفاظ القوى والطاقة[39].

لكن فرويد سيحول «ما عثر عليه» بروير إلى مكتشف: كما لو أن بروير لم يكن قد عرف قيمة ما عثر عليه. و هنا تأتي الخطوة الحاسمة: «لم أكن أستطيع (...) أن أفهم لماذا احتفظ دوما في السر بمعرفة يبدو لي أنها لا تقدر بثمن، بدل أن يغتني بها العلم. وقد كانت المسألة المطروحة بعد ذلك هي معرفة ما إذا كان من الصائب تعميم ما عثر

عليه بصدد حالة واحدة. وقد بدا لي أن العلاقات المكتشفة من طرفه علاقات ذات طبيعة أساسية بحيث لم أكن أستطيع أن أتصور أنها يمكن أن تغيب في أية حالة من حالات الهستيريا ما دامت موجودة في حالة واحدة»[40]. هذا تصريح يجب أن نتأمله ونتفحصه قليلا لأنه يشير إلى التفكير الذي وضع فرويد على طريق المكتشف الأساسي، انطلاقا من فكرة لا يجادل هو في كونها «مِلكية ثقافية» لبروير.

هكذا نرى أن فرويد يظهر منذ هذه اللحظة هذا الميل إلى التعميم المميز للروح العلمية: فهو يبحث عن نظرية عامة للعصابات[41]، ولا يستطيع أن ينفصل ابتداء من ذلك عن الإغراء الذي يجتذبه، والذي سينذر له نفسه جسما وروحا وكأنه «كابوس» استبد به[42]. وذاك هو الشرط الذي يجعل البحث عن «العلاقات»[43] يتشكل في «مكتشفات» تم التنظير لها من حيث هي. وبالتلازم مع ذلك فإن الاكتشاف يصبح قابلا للتبليغ -في حين أنه لدى بروير يظل معرفة سرية-: ومن ثمة يصبح مكتشفا علميا جديرا بهذا الاسم. في هذا المنظور يمارس فرويد ضغطا على بروير من أجل أن يقوم بتبليغ الفرضيات الأولى إلى «وسط علمي ألماني» متشكك[44].

في أي اتجاه إذن سيحدث التعميم المشار إليه؟. إن المسألة السابقة سيحسم فيها خلال فترة العلاقة مع وليم فلييس، وخاصة خلال سنوات 1890: «والتجربة وحدها يمكن أن تحسم المسألة[45]». كما يقول فرويد. والتجربة ستوفرها له «المادة» المتشكلة من «أصحاب الضعف النفسي» الذين كانوا يتهافتون بأعداد كبيرة على فحصه لهم[46]». لكن التجربة وحدها لا تتكلم: ماذا كان لازما إذن حتى يستطيع فرويد إنطاقها؟.

من ناحية أولى كان على فرويد أن يحصل على الحق في الكلام، بعد إخلاء بروير للساحة: «الحدث الذي افتتح هذه الفترة كان هو انسحاب بروير من مجمعنا، وهو ما ترك على عاتقي وحدي أمر مواصلة ميراثه»[47] وهي صيغة عجيبة تشهد على رغبة فرويد في الجمع بين التأسيس والإرث: فالاكتشاف في هذا المعنى ليس إلا إعادة اكتشاف لما لم يتم اكتشافه كليا من طرف الآخر -اللهم إلا بالرجوع إلى ذات أخرى-، وهو ما يجعل فليس يعوّض بروير، على الأقل كشاهد يقظ على مغامرة الاكتشاف. وعلى كل فقد اختفى بروير، عند تلقيه الإعلان عن وجود المارد الذي استحضره[48].

ومن ناحية أخرى فقد كان من الضروري أن تكون قد برزت معالم مبدأ الدلالة حتى نجعل العرض العصابي يقدم معناه. وهذا يقتضي توافر القدرة على افتراض معنى فاعل في المادة الدالة، على أساس من التجربة. والمراسلات مع فلييس تظهر لنا الحضور المفيد لهذا الجدل بين التجربة والنظرية وسنأخذ شعار ذلك من الحكاية التي يرويها فرويد في «مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي»: اعتراف معظم أساتذته وملهميه بالدور الحاسم للجنس في العصابات: فبروير يتحدث عن «أسرار مخدع النوم» على أنها حاضرة دوما في حالات العصاب؟ وشاركو (Charcôt) يعلن أن «في مثل هذه الحالات الأمر يتعلق دوما بالمسألة التناسلية»؛ أما كروباك (Chrobak) فيرى أن العلاج الوحيد لهذا النوع من الإصابات قائم في الجنس[49].

إذا كان فرويد يستعيد هذه الرواية في كل مرة يستحضر فيها هذه اللحظة الحاسمة، فيجب، بدون شك، أن نرى في ذلك إحالة على طريقة خاصة: وهي كلام السادة والأساتذة الذي يفصح عن الحقيقة

دون علم منهم: «لقد قالوا لي عنه أكثر مما كانوا يعرفون هم أنفسهم ومما لم يكونوا مهيئين للدفاع عنه»[50]. لكن هنا ستنطلق العملية التي حملت المكتشَف إلى الوجود: «إن ما التقطتُه من شفاههم ظل كامنا في نفسي، إلى غاية الفرصة التي أتاحتها لي البحوث التطهيرية حيث انبثق ذلك على شكل معرفة أصيلة»[51]. إن هذه الصيغة إذا ما أولت تأويلا صحيحا، فإنها تشير إلى أن التجربة الاكلينيكية قد لعبت دور «مناسبة» بل دور «علة مناسبة» أعطت معنى فعليا لما كان يقال ويلاحظ بصورة دائمة وضمنية في التجربة اليومية. فالاكتشاف هنا معناه رفع الإنكار الذي كان يشوه الحقيقة التي تظهر نفسها بصورة دائمة في التجربة الإكلينيكية. هكذا نجد التجربة قائمة في البداية كما في النهاية، لكن لابد من تحيين واستحضار الكلام بواسطة التجربة والاعتراف النهائي به في خطاب علمي حتى يصبح معروفا (Connu) ما كان معلوما (Su) فقط، أي حتى يصبح «مكتشفا».

والحال أن ما يتحدث في التجربة إذن بصورة دائمة ومتكررة دوما هو الجنس. هذا هو ما كان فرويد أول من نطق به، في حين أنه كان دوما «مدلولا» عليه.

2- المكتشَف الثاني التمهيدي:

الدلالة الجنسية للعرَض المرضي

لقد قرع أساتذة فرويد الطّرقات الثلاث، ولم يبق عليه هو سوى أن يُدخل المارد الذي يذكره الكثيرون و ينكره الكثيرون. «إذا كان يعرفه، فلم لا يقوله أبدا؟»، هكذا تساءل فرويد بعد اعتراف شاركو[52]. إذا «كان الأمر يتعلق دوما بالمسألة التناسلية، دوما، دوما... دوما»[53] فإنه

يجب علينا أن نستخلص النتيجة من ذلك: وهي الأسباب الجنسية للعصابات. هكذا نرى أن ما «سيكشفه» فرويد أمر معروض تحت انظار الجميع، بل كثيرا ما وقع الحديث عنه، وكأنه شيء تلقائي وعادي. ولكي يرتقع هذا الشيء إلى مستوى الصياغة العلمية أو إلى مستوى النظرية، فإنه كان من الضروري توفر عنصر الزمن، زمن ما بعد الحادثة، زمن الممارسة التطهيرية، الذي يملا بمعناه كلام الحقيقة المصرح بها بشكل تلقائي. وذلك ليس أصيلا إلا في الظاهر، كما يقول فرويد،لكن فيه يقوم كل الفارق بين أن يقول المرء الحقيقة- كان يصرح بأن «النهار قد طلع»–وبين أن ينتج حقيقة مجهزة بشبكة من المعارف والعلاجات: «وهكذا انتهيت إلى التعرف على العُصابات بصورة عامة كاضطرابات في الوظيفة الجنسية»[54].

هكذا يصبح حديث العُصاب حديثا قابلا لأن يسمع: هذه «الفتاة الغريبة الآتية من بعيد»[55] يعثر جمهور «مَرْضى الرغبة» فجأة على أذن ليسمع ذلك الذي يود بإصرار ومأساوية، أن يقول، ضمن العَرَض الذي هو في الظاهر شيء لا معنى له ومجاني بالنسبة «للمتخصص في الدماغ»، يود أن يقول: «خرجت من ميدان الهستيريا وشرعت في استبار الحياة الجنسية لذوي «الوَهَن العصبي» الذين كانوا يتوافدون علّي بأعداد كبيرة»[56].

لكن كان من اللازم أن تعثر هذه اللغة على شعارها: وقد وجدته في «المشهد البدائي» الذي عثر عليه فرويد في نسيج الخطاب كمحرك للاشعور العصابي. وهو نص يكشف عن الكثير من الأشياء من حيث أنه يعبر عن «النص الجنسي» ويوجد في كل خطاب كعلامة على تأزم الرغبة، وهي علامة دالة على وجود العصاب. ها هو إذن اعتراف اللاشعور وهو ينسج نصه اعتمادا على الدليل الجنسي!.

ولنسجل بأن الكلام العصابي هو الذي أوحى لفرويد بالمضمون الجنسي للمرض. ويبدو أن الكلام العصابي يدور، رغم تنوعه، حول نفس النص: إنه «عنصر قلما يغيب من الإستيهامات اللاشعورية التي يمكن أن نكتشفها لدى العصابيين وربما لدى كل أطفال الإنسانية»[57]. يحكي المرء أنه قد شارك خلال البداية غير المحددة لحياته في مشهد جَمَّده من الرهبة. وفي نسخة أخرى من هذا المشهد، وهي نسخة يقال أنها تتعلق بالمضاجعة الأبوية، ربما يكون الفرد قد شاهد علاقة جنسية بين بالغين ربما كانا والديه. وهناك «نسخة» أخرى (نسخة بالمعنى الفيلولوجي لأن الأمر يتعلق بنص) تجعل الذات في وضعية إغراء صادرة عن بالغ أو عن طفل أكبر سنا.

إذا كان فرويد ينسب في النهاية لهذه التجربة أهمية شاملة - بتسليمه بطبيعتها «كوهم أصلي»[58] ماثل ضمنيا لدى كل «طفل بشري» فإن العصابي سيحمل معه بصماتها الحية وغير القابلة للزوال، على هيأة «دمغة» تعبُر حياته الرغبية كلها. وهو فعلا مشهد بدائي بالتأكيد لأنه يختلط مع أصل الذات نفسها. ونحن نعرف الدور الذي سيلعبه هذا المشهد في حالة رجل الذئاب، وهي حالة جد مشهورة في تاريخ التحليل النفسي[59].

وهكذا فإن ما كان أساتذة فرويد يقولونه تلقائيا نجد العصابيين يعترفون به -بدون أن يدخلوا مرضهم في علاقة علِّية معه. لابد هنا إذن من توسط النظرية التحليلية للتعرف على علاقة السبب بما يعبر عن نفسه في الكلام العصابي.

لكن الملحوظ هو أن قصة هذا الاكتشاف تبدو فعلا كما لو كانت فعلا قصة خطأ: «قبل أن أتناول عرض الجنس لدى الأطفال -فيما

يقول فرويد وكأنه يتهم نفسه- كان عليَّ أن أشير إلى خطأ سقطت فيه لبعض الوقت وكان من الممكن أن يصبح خطرا على عملي كله. فتحت تأثير طريقتي التقنية آنذاك كان معظم مرضاي يعيدون تمثيل مشاهد طفولتهم، وهي مشاهد كان المبدأ المتحكم فيها هو الإغراء الممارس عليهم من طرف شخص بالغ». وفعلا فتلك طريقة نمّاها فرويد ابتداء من سنة 1896، كما يدل على ذلك مقاله «حول أسباب الهستيريا». غير أن فرويد قام بعملية تراجع علنية، خلال خريف السنة اللاحقة، أمام القاضي الكبير الذي نصَّبه على نفسه وهو وليم فلييس: «يجب عليَّ أن أهمس إليك بسر انكشف لي بالتدريج خلال الأشهر الأخيرة. ذلك أني لم أعد أعتقد في تصوري للعصاب»[60].

ماذا اكتشف فرويد في الواقع؟ لقد اكتشف بالملموس أن عصابييه قد كذبوا عليه! أو بالضبط أن اللاشعور لا يمكن أن يقدم لنا «علامة» تشير إلى الواقعة التي تم فيها اقتراف الإثم. «إني لا أعرف الآن أين أنا بصدد هذه المشكلة»، وهذا هو أسف فرويد. وسيتذكر هذا الارتباك بعد ذلك بربع قرن: «وعندما كان عليّ أن أعترف بأن مشاهد الإغراء هاته لم تحدث أبدا، وأنها لم تكن إلا توهمات (Fantasmes) متخيلة من طرف مرضاي، وأنها ربما كانت مفروضة عليهم من طرفي، فقد ظللت محتارا لبعض الوقت»[61]. هل كان يتعين إذن الانطلاق من الصفر؟ ولعله كان من الضروري مرور بعض الوقت على هذه الواقعة حتى يفهم المرء أن ليس هناك ما يكتشف وراء «الكذبة» نفسها، و ما علينا إلا الاقتصار على النص السطحي المتلفظ من طرف اللاشعور، و هو النقطة التي تصبح فيها الرغبة ذاتها -وهي تعتقد أنها هي الواقع نفسه- فعلا هي في الواقعَ نفسه. وهذا ما يفرض أولا مراجعة مفهوم

الواقع بتبني زاوية نظر الرغبة ذاتها: «عندما كنت أباغت كنت أستخلص من تجربتي الخلاصات الصائبة: إن الأعراض العصابية لا ترتبط مباشرة بأحداث وقعت فعلا، بل بتوهمات ناتجة عن الرغبة؛ فقد كان للواقع النفسي بالنسبة للعصاب، أهمية أكبر من أهمية الواقع المادي».

ومسار منطق الاكتشاف التحليلي هنا مسار مثالي: باستعمال ألفاظ تركيبية نجد أن ما هو «مكتشَف» يتدخل وكأنه نتيجة نفي مزدوج، مسبوقا بحرف «إذا» أي كتأكيد (المرحلة 3) لما كان قد صيغ من قبل (المرحلة 1) ثم تم رفضه (المرحلة 2). لكن هذا لا يؤدي إلى إعادة إقرار الوضعية الأولية، بصورة خالصة وبسيطة: فقد كان من الضروري توافر الوقت لإمكان اختزال الواقع، «لتعرية» سطحه، حتى يمكن للاشعور أن ينكشف كما هو.

وهكذا كان من الضروري أن يصاب فرويد بخيبة أمل وأن يظل محتارا إزاء هذا الاكتشاف الأولي الزائف -متقبلا هو ذاته بذلك المشهد الأولى للإغراء الذي يمارسه الحديث العصابي- حتى يستطيع التخلص منه وأن يتجه، في النهاية، إلى فهم نظام الرغبة ذاته، وهو المضمون الحقيقي لاكتشافه. إن فرويد يكتشف -بالمعنى الحرفي للكلمة- ما كان يغطي نص الحلم، أي الواقع الذي هو مداره، وذلك بتساؤله حول نوع الواقع الذي يولده المشهد البدائي(62). ومن ثمة يمكنه أن يترك لهذا النص -الذي كان يعبر عن نفسه، في المشهد البدائي، تحت غطاء الحكاية الواقعية- الحق في أن يكون موجودا.

نفهم الآن الأهمية الرمزية لكون اللحظة التي يكشف فيها اللاشعور عن نفسه هي أيضا لحظة خطأ تم تجاوزه، كما هو الأمر في الحكاية التي تعبّر فيها «الحقيقة الهستيرية» عن نفسها وراء «الحقيقة

التاريخية» من حيث أن «الحقيقة الهستيرية» هي حقيقة إنتاج الأوهام التي تتجسم فيها الحقيقة العجيبة للرغبة، حقيقة التوهم (Fantasme).

المستوى الثاني

أوجُه المعنى: النظام الداخلي للاشعور

1- عقدة أوديب والخصاء

سيدخل فرويد، وراء الستار الممزَّق للمشهد البدائي، إلى سلسلة من المشاهد الأخرى[63]. وقد لزم ذلك قبل كل شيء توافر الوقت الكافي لإدراك أن المسألة المطروحة من خلال المشهد ذاته لم تكن سوى العلاقة الأساسية، البنيوية، التي يعتبر المشهد البدائي بمثابة تمثيل مأساوي وروائي لها، وهي عقدة أوديب: «لقد صادفت هنا، لأول مرة عقدة أوديب، التي ستأخذ فيما بعد دلالة قوية ومهيمنة، لكني صادفتها مقنَّعة بدرجة من الغرابة لم أستطع معها آنذاك التعرف عليها بعد»[64]. وتلك صيغة يتعين تأملها لإمكان إدراك منشأ ما يبدو أنه يمثل أشهر اكتشاف تحليلي نفسي.

نرى أولا أنها تبدو كما لو كانت شيئا آخر غير كونها مسلَّمة أو فرضية تقع خارج عملية اكتشاف اللاشعور: وتعبير عقدة أوديب نفسه إنما يعطي اسما، ترجم إلى لغة الأساطير، لحدث الالتقاء أو العثور: فالتعبير سيتقدم نحو فرويد، الذي يتقدم نحوه في حركة أبحاثه، تحت قناع المشهد البدائي. فأوديب الذي هو في حالة عمل في اللاشعور يتحدث إذن إلى التحليل النفسي قبل أن يتم التعرف عليه وتسميته كذلك.

إن المواجهة الأوديبية تجد فعلا في المشهد البدائي ميتولوجيتها الخاصة: إن العلاقة المتصالبة بكل من موضوع الرغبة (الأمومي)

وبالممنوع (الأبوي) تجد في ذلك تحققها الحرفي. إن تكرار هذين النصين كان يعبر عن نفسه في صورة الأب، الذي هو الممارس للإغراء، وهي المسألة التي سيعالجها ويواجهها بصدد حياته الخاصة بين نهاية 1896 وصيف 1897 [65]. وفي نهاية التحقيق ظهرت أول إشارة إلى المكتشف الكبير في رسالة مؤرخة في 3 أكتوبر 1897 [66].

سينتظر فرويد سنة 1910 ليستعمل رسميا التعبير ويقول «إن كل كائن إنساني يجد من المفروض عليه القيام بمهمة التحكم في عقدة أوديب»[67].

إن هذا المرور بين المكتشف بالمعنى الدقيق وانكشافه يبدو أنه يؤشر إلى أن من الضروري تأسيس ما كان يعنيه المشهد البدائي، وذلك بواسطة نظرية الجنس الطفولي التي ستتم صياغتها في المرحلة اللاحقة.

ومن ناحية أخرى فإن «العقدة» لا تعني كيانا فعليا بل مجموعة منتظمة من التمثلات، كما تعني في نفس الوقت لحظة من لحظات الليبيدو الطفولي -أي لحظته الحرجة. عندئذ يصبح الصراع بين الرغبة في التملك وتحريمها، صراعا محسوسا، مع ما يلازم ذلك من ازدواجية في الموقف (كراهية/حب). إذ ذاك ينشأ الاختيار في علاقة الموضوع التي ترسم حدا فاصلا واضحا بين المُعاش الأوديبي والمُعاش الذي ينبثق بعد أن تكون الذات قد صاغت رغبتها في الـ"قانون"- لدرجة أنها لا يمكن أن ترغب في شيء إلا في إطار القانون. إن الاعتراف بالممنوع الأبوي، بوضع حد لعملية الاستمتاع بالأم، يجعل مسألة التوصل إلى «مستوى الرغبة» أمرا ممكنا.

إن هذه المعاناة التي تجعل الطفل البشري يواجه ما هو ممنوع، وتمكنه من إدراج نفسه ضمن الثقافة، هي معاناة لا يمكن أن تتفكك إلا بواسطة التهديد الاستيهامي بالاخصاء. إن التخوف من الخصاء،

الذي، سيتم التعرف على كل آثاره العيادية سنة 1980، خلال دراسة حالة هانز الصغير، تخوف سيفرض نفسه على أنه هو الشيء الذي يشد الرغبة إلى نهايتها القصوى، وهو تهديد لا يأتي من «المستحيل» الخاص الذي تحمله الذات في صلبها، كالدودة في قلب الفاكهة.

والحق أن مكتشَف فرويد الأساسي هذا مكتشَف مثالي دال على خصوصية ما هو مقدم للتفكير بهذا الشكل. وليس من الصدفة أن يكون فرويد قد رأى في ذلك العلامة الأكثر عرضة للجدال والمميزة للتحليل النفسي، في حين يبدو أنها هي السمة الأكثر شمولية والتي لا تكف عن التدليل على نفسها في التجربة السريرية. ليس نص اللاشعور سوى نص للخصاء: والحال، أنه رغم ذلك -وبفضله- و بفضل منطق الإنكار المميز بصورة خاصة الخصاء (أنظر ما سيرد فيما بعد)، فإن الخصاء لا يمكن أن يكون في حد ذاته متعلقا بأية تجربة مُعاشة حتى عندما يتجسد في عرض مرضى متميز.

أليس الخصاء، بهذا المعنى، هو ما يمكن أن ينكشف للذات نفسها؟

إنه يتجلى بواسطة هذا النقص الذي تتمثله الذات بصدد إدراك الفرق التشريحي[68]، وخصوصا الفرق الملحوظ على جسم الأم. وتلك بصورة ما، هي نقطة غموض التجربة التحليلية، وهي في نفس الوقت ما لا يكف عن التعبير عن نفسه فيها.

هكذا نفهم أن الإنسان الصغير لا يمكن أن يتخلى عن رغبته الأوديبية إلا بتعريضه لنفسه لاختبار الخصاء، باسم الأب!. سيلاحظ فرويد لدى الفتاة الصغيرة وجود تمركز دائم على الأم، مما يجعل عقدة أوديب -التي تعني اتجاه الفتاة نحو الأب- تنشأ انطلاقا من عقدة الخصاء، التي هي تسجيل لوجود نقص[69].

2 - الحلم والسيكولوجيا المرضية للحياة اليومية

وبتواز مع ذلك ينكشف الموضوع الآخر ذو الدلالة المتميزة، أي الحلم. ففي 24 يوليوز سنة 1895 قام فرويد بتحليل مكتمل لأحد الأحلام وهو «حقن إيرما»[70]. يجب أن نسجل ميل فرويد إلى إشهار هذا الحدث، من خلال الرغبة التي عبر عنها سنة 1900 لفلييس (Fliess): هل تظن حقا أنه ستكون هناك في يوم من الأيام على باب المنزل (في «المنظر الجميل» بضاحية فيينا) لوحة رخام يمكن أن نقرأ عليها ما يلي: «في هذا المنزل، في يوم 24 يوليوز سنة 1895، انكشف سر الحلم لسيغموند فرويد»[71].

ماذا يعني إذن هذا السر، الذي تصور فرويد ابتداء من سنة 1895 مشروعه في كتابه "تأويل الاحلام"، الذي تم تحريره بين شتنبر ومايو من سنة 1899؟. وذلك أن الحلم قد تم الاعتراف به كنشاط نفسي كامل، يستمد معناه من حيث أنه يعبر عن التحقق الموهوم لرغبة مكبوتة[72]. وهذا يفترض تحول «المضمون الكامن» إلى «مضمون ظاهر»[73]، بواسطة أدوات رمزية وعملية إعداد محددة، من خلال عمليتي التكثيف (La condensation) والتحويل (le déplacement) على وجه الخصوص. وبذلك يتكيف الحلم مع ضرورة إخراجه في صور، ويفترض نكوصا محددا[74].

وفعلا فاللاشعور لا يمكن أن يكون هو "علة" الحلم: فهو لا يعني سوى «عمل الحلم» ذاته. لذلك يثير فرويد انتباه مؤولي الحلم إلى ضرورة عدم الخلط بين الحلم و«مضمونه الظاهر». وبذلك فهو يأسف على أن الممارسة التحليلية لم تتجنب دوما الوقوع في الأخطاء وفي المبالغة في التقدير، بسبب الاحترام الزائد لـ"اللاشعور الغريب"[75]. إن

على المحلل النفسي ألا يعتبر نفسه «كاشف أسرار»[76] اللاشعور: عليه أن يفك، بتواضع، رموز وآثار عمل الحلم، وإلا فإنه سيضفي طابعا سحريا على موضوعه الخاص! وفي نفس سياق الحكم تم اكتشاف مساحة أكثر اتساعا تضم موضوعات دالة. تشهد رسالة مؤرخة في 26 غشت 1898 على اكتشاف أول واقعة تنتمي إلي «السيكولوجيا المرضية للحياة اليومية» واقعة نسيان الأسماء، وهو نسيان تمليه وتفرضه متطلبات الكبت[77]. ومن ثمة حدث الربط بين الجانب المرضي والجانب العادي في نفسية الفرد. هكذا تنتظم مجموعة الظواهر الدالة -كالذكريات وهفوات اللسان، وهفوات القراءة والكتابة، ونسيان المشروعات، والاحتقارات، وسوء السلوك، والأفعال المعبرة عن عَرَض مرضي والأفعال العرَضية- تبعا لمنطق اللاشعور[78].

وبالارتباط مع ذلك فإن النكتة تكشف عن «علاقتها» الأساسية بمنطق اللاشعور هذا[79]. وبذلك يختبر فرويد مظاهر تماثل الظواهر اللاشعورية، التي تعمل وفق منطق مشترك. وهذا الطابع التماثلي للظواهر اللاشعورية هو الذي يفسر تضاعف العلاقات «على شكل شلال»، كما يفسر وجود عمليات متطابقة تعمل في قلب هذه الظواهر المختلفة مثل التكثيف والتحويل.

والحال أن قابلية تمثل من التمثلات لأن يتزود من خلال التكثيف، بطاقة التمثلات التي هو مرتبط بها، أو قابلية شدة تمثل ما لأن تنتقل إلى تمثلات أخرى، أمر يفترض وجود نظام تبادل يعبر من خلاله اللاشعور عن وجوده، نظام يدعوه فرويد «عملية أولية» -وهو المفتاح الاقتصادي- التبادلي للمجموع: تسود في هذه العملية قابلية التحول الخاصة بالتمثلات، هذه التحولية التي تتناقض مع «الصلة» التي

تحصر التداول داخل النسق الواعي[80]. ومن ثمة ألم يكن من المغري أن نربط هذه الكيفية في التحول ترابط الأعراض المرضية؟

3 - الكبت ومشتقاته

إن نشر كتاب «خمس حالات من التحليل النفسي» على شكل مقاطع بين سنة 1905 وسنة 1918 كان تقديما لمنطق العَرَض المرضي من خلال مثال. فصول هذا الكتاب هي الهستيريا («حالة دوار») والرُّهاب الطفولي («الصغير هانز») والعُصاب الوسواسي («رجل الفئران» و«رجل الذئاب») وهذيان العظمة («الرئيس شريبر»).

من الملاحظ أن عرّض الحالات هو عرض ذو طابع حكائي وسردي: فالخيط الموجه لهذه الحالات هو مصير العرض المرضي، الذي رصده فرويد على «الجسم الرمزي» للذوات. وفيه صرّف فرويد عبقريته العيادية، حيث كان في غاية الانتباه والترصد في تتبع منطق الر غبة عبر مساره الدقيق الملموس.

وبذلك يتشكل مؤلّف حول المعنى اللاشعورى تنتظم فصوله في تناسق ملحوظ. في هذه السنوات الحاسمة ختم فرويد بمهارة كتابا متخيلا تنتظم فصوله تلقائيا. يمكن أن نميز في هذا الكتاب المتخيل تصميما من هذا النوع: الكتاب الأول: منطق الأعراض المرضية؛ الكتاب الثاني: منطق الحلم؛ الكتاب الثالث: منطق «العرَض اليومي»؛ الكتاب الرابع: منطق النكتة؛ الكتاب الخامس: المنطق الأسطوري.

يمكن أن نحدد الآن ماهي البنية الدينامية لهذا المنطق كمنطق للكبت. وفرويد يصوغ هذا المنطق علانية: «نظرية الكبت هي حجر الزاوية الذي يقوم عليه كل بناء التحليل النفسي»[81]. لكن حجر الزاوية

هذا ليس فقط هو ما يمكّن البناء من أن يظل قائما: بل لقد تم اكتشافه بمسار معكوس، على طريق سلسلة المكتشفات السابقة، وكأنها «عملية الخياطة» التي هي سبب ظهوره.

وبعبارة أخرى، فإن اللاشعور ينتظم على هيأة نص نفسي انطلاقا من هذه العملية الأساسية التي تحاول الذات من خلالها إبعاد التمثلات المرتبطة بدوافع. وعبر عملية الدفاع النوعية هاته، وضع فرويد قدميه على طريق اكتشاف آلية الهستيريا، ثم وضع قدميه على طريق اكتشاف مجموع الوقائع التي تبرز هذه الاستراتيجيا. ويمكننا في المدى الأقصى أن نقول بأن اللاشعور لا يمكن إدراكه وإمساكه، في ديناميته، إلا عبر الكبت وكيفيات عمله المختلفة: إذ من حيث أن «جوهر الكبت لا يقوم إلا في الإزاحة والإبعاد عن الوعي»[82]، فإن ذاك أيضا هو «جوهر» اللاشعور. ويمكن أن نعبر عنه تعبيرا أحسن بتعريفنا له بأنه «إرادة عدم المعرفة».

بل إنه يتعين علينا أن نفهم أن «الكبت في معناه الخالص» هو ذاته قبل كل شيء «كبت لاحق»: إذ أنه حتى قبل أن يتعبأ الكبت للقيام بعمله، فإنه كان من الضروري أن يقع حدث يدعوه فرويد: «الكبت الأصلي». وهو «يعني أن الممثل النفسي (الممثل-التمثيل) للدافع يجد نفسه مدفوعا إلى رفض إمكان اندراجه في الوعي»، بحيث «تنتج عنه عملية تمركز»[83]. يتعين على الكبت إذن أن ينشئ لنفسه نواة، أو مكبوتا أصليا، يكتسب مهمة إعادة تشغيل العملية الكابتة. وأخيرا فإن ذلك يقتضي أن تحدث باستمرار عملية «عودة المكبوت»، التي هي مجموعة من التشكلات البديلة ومن الأعراض.

نفهم الآن كيف تنتظم كتلة الوقائع على هيأة «علامات دالة» على وجود عملية كبت، يمكن التعرف عليها بقراءة وفك رموز هذه العلامات

لأن الكبت يجعلها قابلة لأن تقرأ وتفك رموزها وذلك لأن «آلية الكبت لا يمكن أن نفهمها إلا بصعودنا من نتائج الكبت إلى الكبت نفسه»[84]. كما لو أن اللا شعور كان مضطرا إلى الالتجاء إلى نفس الطريقة الخاصة حتى ينتج عرضا من الأعراض، سواء كان حلما أو هفوة حركية.

يبقى أنه تجب الإشارة إلى أن فرويد سيعترف، بجانب نظرية الكبت هاته -القابلة للدمج، إذا أردنا، ضمن تصور أوسع- بوجود أنماط أخرى من «الاختلال في الوظيفة». هكذا توجد عمليتان تتضمن إحداهما أن «الذات ترفض التمثل الذي لا تستطيع احتماله (و) تتصرف كما لو أن التمثل لم يكن قد وصل أبدا إلى الأنا»[85]، متظاهرة بأنها لا تود أن تعرف عنه شيئا.

ثم يترصد فرويد مدارا فريدا تعثر الذات بواسطته على وسيلة لصياغة المحتوى المكبوت، نافية كونه ينتمي إليها - وهو ما يشير إليه فرويد على أنه «إنكار»[86]. تمثل هذه الصيغ نوعا من «القبول الفكري للمكبوت في حين يظل ما هو أساسي في الكبت باقيا»[87]. تعثر الذات إذن على طريقة «الإمساك بمعرفة المكبوت»، والاعتراف بها اعترافا سطحيا، لكن بواسطة «الفكر»، الذي يتحرر من تحديدات الكبت». وهكذا توافق الذات على الاعتراف (بواسطة صيغة من هذا النوع: «هذا أمر لم أفكر فيه بتاتا!»)، بدون أن تعرِّض نفسها لخطر الكبت. وهذ ه الحيلة المدهشة تفرض علّيْنا التفكير في منطق خاص، وبنفس الوقت تحديدا للكبت في صورته الأولية الخام.

وأخيرا فإن فرويد يشير من خلال مصطلح مماثل لمصطلح الإنكار بالألمانية إلى رفض الذات التعرف على شيء ما موجود في الواقع، إلى درجة تجعلها «تكذّب»[88] الإدراك نفسه. وهكذا نفهم أن

هذه «العملية» تنصب على الشيء الذي لا يمكن قبوله كواقع، أي تنصَبُّ على الخصاء. فالتمثل نفسه هو الذي يخضع هنا للمراقبة[89]. وهذا هو سبب الكبت الكلي.

وسنرى أن فرويد لا يوحد بين هذه العمليات، وذلك بتجميعه لآثارها بمجرد ما تتكشف. وبالإضافة إلى ذلك يمكن أن نقول إن الكبت الذي هو بداية ونهاية هذا المنطق يحدد لنفسه صبغة خاصة عبر هذه «الاستراتيجيات».

4- بنيات الأعراض المرضية

يمكننا الآن أن نتصور كيف تتناضد البنيات النفسية المرضية، من حيث المبدأ، في التفسير التحليلي.

في العُصاب -الذي يشير إليه فرويد في البداية على أنه «عصاب نفسي»[90] ليومئ بصدده إلى أن الأزمة النفسية حاسمة ومحددة فيه (بالتعارض مع «العصابات الحالية»).

- تتعرض الوظيفة الرمزية لبعض التحوير بينما تبقى الصلة بالواقع هي هي. ومعنى ذلك أن «الأنا، الذي هو في خدمة الواقع، يقوم بكبت انفعال مرتبط بالدوافع»[91]. ونتيجة ذلك انطلاقا من «عمليات تُحدث نوعا من التعويض في القسم المصاب من الهو». وبعبارة أخرى فإن الهو المحبَط يأمل في أن يتم تعويضه بواسطة إنشاء عالم استيهامي.

أما في الذُّهان -الذي يشير إليه فرويد قبل كل شيء على أنه «عصاب نفسي نرجسي»[92]، بالتعارض مع العصابات أو «العصابات النفسية التحويلية»- فإن الأنا «يضع نفسه في خدمة الهو بانسحابه من جزء من الواقع». وهكذا فالأنا المنقطع عن الواقع سيحاول أن

«يصلح الخسائر من خلال إنشاء العلاقة مع الواقع على حساب الهو»، بحيث تكون الهلوسة والهذيان هي محاولات إعادة إنشاء الواقع المفقود.

هكذا نفهم كيف أن فرويد ينسب لهذا الزوج الأساسي في السيكولوجيا المرضية معيارا يتعلق بوظيفة الواقع بالنسبة إلى الرغبة. ونرى أن العصاب سيعمل في اتجاه إفشال الكبت، بينما يعمل الذهان في اتجاه الإنكار. إن القلق العصابي يشير إلى وجود «محاولة اختراق جزء من الدافع المكبوت»، وهو ما يفترض نوعا من الحل الوسط، أما في الذهان فإن «قسم الواقع المبعد يعود باستمرار لتقوية الانفتاح على الحياة النفسية»[93].

وبألفاظ ليبيدية فإن العصاب يفترض نوعا من النكوص أقل عمقا من العُصاب (كما هو الأمر بالنسبة للعُصاب الوسواسي في مرحلته السرجية)، بينما يوظف الذهان علاقات قديمة جدا تضرب بجذورها في المخزون النرجسي- كما لو أن الليبيدو يرجع إلى الأنا، عندما يبقى الذهاني على علاقات متينة مع الموضوعات.

تظل هناك بنية يحدد فرويد موقعها بشكل أكثر تشتتا: «الانحراف». فالعصاب يبدو كما لو كان هو «الوجه السلبي للانحراف» من «ثلاث مقالات حول الجنس»[94]؛ لكن إدخال النرجسية يكشف كذلك كشفا جيدا محاذاة الانحراف للذهان. وما يعتمد في هذه الحالة أساسا هو إنكار ونفي الخصاء، كواقع وكتصور[95]. وعلى عكس العُصابي فإن المنحرف يرفض المواجهة مع الأب ويؤدي ثمن هذا التجنب على شكل استراتيجية فيتيشية أو صنمية[96] تستهدف تجنب الفوبيا (الخُوَاف أو الرُّهاب)، أي رد فعل الخصاء على الواقع. وهذا هو مصدر الاستثمار النرجسي القوي الذي يعبر الانحراف عن نفسه من خلاله.

وسنلاحظ أن هذه الثلاثيـة البنيـوية تنتظم هكذا: الكبت والإنكار يشيران إلى وجود العصاب، والإنكار يشير إلى وجود انحراف كما يشير «الرفض» أو «الإبطال»[97] إلى وجود الذهان.

هكذا تابعنا منطق اللا شعور إلى غاية تطوره الأقصى من زاوية التمثل. ويتعين علينا الآن أن نعود إلى البؤرة الثانية التي سيشع فيها الاكتشاف الفرويدي، وهي البؤرة التي ترجع اللاشعور إلى أسبابه الجنسية، والتي يعتبر النص المؤسس لها هو «ثلاث مقالات حول الجنس».

المستوى الثالث: مظاهرُ الجنس

1- الجنس الطفولي

هكذا كان على فرويد أن يتقدم شيئا فشيئا في الميدان الذي افتتحه للسبب الذي قدمه هو نفسه: «إذا كنت قد ثابرت مع ذلك، فلأنه لم يكن لديَّ أي اختيار آخر ولم يكن بإمكاني أن أقوم بشيء آخر»[98]. يمكن أن نعَبِّر الطريق: من ناحية أولى كان الأمر يتعلق بتثبيت النص الذي تم استيحاؤه، من أجل إنجاز طبعة نقدية له: وهكذا فالفصل المتعلق بالعَرَض المرضي، بتقديمه لإمكانية التعرف على منطق اللاشعور، سيمكِّن من كتابة الفصول الأخرى المكملة له. ومن ناحية أخرى فقد كان الأمر يتعلق بمحاولة إبراز الآلية الباطنية للنص. فالأمر يتعلق من ناحية أولى إذن بسيميولوجيا اللاشعور -تلك التي عرضناها- ومن ناحية ثانية بالسببية التي تربط الجنس بهذا النص اللاشعوري. وذاك هو المسار الثاني الذي ستسلكه عملية الاكتشاف، التي تعيد إنشاء هذه العلاقة انطلاقا من الخيط المشتت للمشهد البدائي.

يشير فرويد بوضوح إلى الخطوة الحاسمة للانتقال من «الخطأ البدائي» إلى الغائية الجنسية قائلا: «بمجرد أن تبدد الخطأ أصبح الطريق مفتوحا أمام إمكان دراسة الجنس الطفولي»[99]. ويتعين فهم ذلك، لا على أن الأمر يتعلق بعقبة كأداء يمكن أن نزيلها بأنفسنا، بل فهمه على أنه لحظة الانكشاف الذي تشرطه إلزاميا لحظة «التيه».

إذ على أية صفحة يرتسم في النهاية هذا النص الأوديبي، وبأي مداد يرتسم؟. يجب هنا أن نشير بالاسم إلى طاقة خاصة، وقديمة جدا، كانت تمارس عملها منذ البداية: وهي الطاقة الجنسية أو الليبيدو. ومن حيث أن هذه الطاقة توجد لنفسها كيانا منذ السنوات الأولى، فهذا ما يوجب التحدث عن «جنس طفولي».

يجب أن ندرك طابع المفارقة الذي يسم «اكتشاف» الجنس الطفولي، ومن ثمة الطابع النموذجي لهذا الاكتشاف الفرويدي.

سنقول إن فرويد، بفرضه لمثل هذا التصور عن الجنس، لا يقوم فقط بتوسيع مفهوم الجنس بصورة طارئة: بل يقوم بإضفاء طابع إشكالي حتى على مسألة تحديد هوية هذا الشيء الذي نسميه «جنسا». ويبدو لنا أن النص الأكثر صراحة في هذا الشأن هو الدرس الواحد والعشرون من «مدخل إلى التحليل النفسي». يفتتح فرويد هذا الدرس بطرح «مبدأ عدم التحدد»: «لا تنسوا أننا لا نملك لحد الآن علامة للتعرف على الطبيعة الجنسية لهذه السيرورة».

وبهذا المعنى، فنحن بعيدون عن تبسيطية «النزعة الجنسية الشمولية» التي تنسب عادة لفرويد: ففي الوقت الذي يقدَّم فيه على أنه وضع عنصرا جنسيا في كل جوانب الحياة النفسية نراه يعلن سنة 1917 أنه ليس قادرا على التعرف على أساس سيرورة الجنس. ذلك أن ظهور فكرة الجنس

الطفولي هو الذي عكر الصورة الخاصة عن الجنس المعروفة بشموليتها ونوعيتها. إذ أنه ليس هناك جنس طفولي (سابق على الميلاد) بالإضافة إلى جنس الراشد: وحسب صيغة الشاعر فإن «الطفل هو أب الرجل»[100].

كان على فرويد إذن أن يطرح على نفسه سؤالا موضوعيا: كيف يمكن التأكد من الطابع الجنسي لهذه العمليات الأصلية؟. ألا يتعين علينا مراجعة ورفض كل ما يتعلق بالجنس وحتى مدلوله نفسه؟. يصوغ فرويد هذا السؤال ضمن مقطع يبدو لنا أنه يمثل لحظة الحقيقة بصدد نظرية الجنس الطفولي، فهو يتخيل مُحاورا يوجِّه إليه السؤال التالي: «لماذا تتعبون أنفسكم في محاولةٍ إطلاق اسم الجنس على هذه المظاهر الطفولية التي تعتبرونها أنتم أنفسكم غير محددة، والتي يظهر الجنس انطلاقا منها؟»[101].

كان يتعين إذن افتراض وجود شيء ما في الأصل على أنه شيء مجهول (بالمعنى الرياضي) وأنه انطلاقا من هذا الشيء يمكن تحديد وتعيين عدد من النتائج المتولدة عنه. إن لفظ «الجنس الطفولي» لن يكون سوى الاسم المستعار لهذا الواقع الأوّلي. وعلى الأقل يمكننا أن نرسم صفاته: فهو يتضمن فكرة الفاعلية والنشاط مرتبطة بفكرة اللذة، «لذة عضو غير متميز». هكذا ظهر المشكل: «كيف ولماذا تكتسب هذه اللذة الخاصة بعضو غير متميز في الأصل، هذا الطابع الجنسي الذي تمتلكه بدون شك في الفترات اللاحقة من التطور؟».

تلك هي مسألة الأصل المطروحة منذ القديم. يكفي الانتباه إلى أن نهاية عملية ما يجب أن تكون ماثلة في بذرتها نفسها. وهكذا فرغم اعتراف فرويد بأنه لا يعرف «إلا الشيء القليل عن لذة الأعضاء وشروطها» -وهي بذرة العملية-، ذاهبا إلى حد افتراض أن هذه اللذة

يمكن أن تكون موجودة، «بجانب اللذة الجنسية، التي هي لذة ذات طبيعة مختلفة»، فإنه ينتهي، من خلال استدلال معقد حول طبيعة هذه السيرورة، إلى الفكرة القائلة بأن منتوج هذه السيرورة -الجنس في المعنى الخالص. يشهد على وجود عنصر ذي طبيعة جنسية منذ البداية. وهذا العنصر هو الذي يبرر في النهاية لفظ «جنس طفولي».

وهذا ما تعبر عنه المقاربة بالكوتيليدون (Cotylédon)[102]، التي هي في نفس الوقت برهنة عملية ذات طبيعة تطورية وتشبيه حول الأصل الجنسي.

2- «تقديس» الليبيدو

في سنة 1920، وضمن مقدمة «ثلاث مقالات في نظرية الجنس»، حيث يعرض فرويد للعناصر الأولى في نظرية «الجنس الطفولي»، نراه يقسم النظرية التحليلية إلى قسم سيكولوجي خالص، يضم «اللاشعور والكبت، والصراع المولد للاضطرابات المرضية،

وقابلية المرض، وآلية تشكّل الأعراض»[103]، و بإيجاز كل ما يتعلق باتجاه الاكتشافات التي ذكرناها إلى حد الآن، وقسم بيولوجي. و من ثمة يزكي فرويد التقسيم الثنائي لعملية نشوء الاكتشاف التي نصادفها في هذه النقطة بالضبط. وهذا ما يفسر أن فرويد، من ناحية، كان قد أنشأ منطق اللا شعور، و من ناحية أخرى، كان مهموما، في كتابه «دراسات» (1905) بمحاولة صياغة قواعد القسم «المتعلق بالبيولوجيا» من المذهب التحليلي. وذاك هو التقسيم الطبيعي للموضوع التحليلي، اللاشعور-الجنس.

لكن تأويل هذه اللحظة الجديدة بالضبط ينبهنا إلى أن عليه أن «يطالب من أجل ذلك بحريته تجاه كل بحث بيولوجي»[104]، وأنه قد

اقتصر على دراسة الوظائف الجنسية لدى الإنسان» باستخدام التقنيات التحليلية. لا يتعلق الأمر إذن في هذه الحالة بالالتجاء إلى البيولوجيا لتقديم دعامة للتحليل النفسي، وفرويد يدقق الأمر قائلا بأنه «من المستبعد أن تخرج من هذه الدراسة نظرية حول الجنس»[105]. وعلى العكس من ذلك، فالهدف هو محاولة «البحث عن مدى قدرة السيكولوجيا على تقديم مؤشرات حول بيولوجية الحياة الجنسية لدى الانسان»[106]. الأمر الذي ستتم معالجته في «ثلاث مقالات» هو فقط ما «يتعرف عليه التحليل النفسي أو مايستطيع تأكيده»[107].

وهذا ما يقطع الطريق على كل تأويل يضفي النزعة البيولوجية على التحليل النفسي. إن اللجوء إلى صياغة بيولوجية يتلاءم مع حاجة ملحوظة: لكن التجربة التحليلية وحدها تستطيع أن تقيم أساس هذا اللجوء. وهذا سيساعدنا على فهم معنى وموقع وكيان الليبيدو الذي أصبح منذ الآن مدلولا مهيمنا. وهذا المبدأ الاقتصادي الخاص «بالدافع الجنسي» يشير إلى قوام تحولاته؛ وبالارتباط مع ذلك فهو يقدم الخيط الموجه للتطور النشوئي للجنس الطفولي.

وقد تم تقديم الجنس الطفولي على شكل «أطوار» تتدرج في النضج (فمى، سرجى؛ ثم قضيبي)[108]، وتسبق عملية اكتمال القدرة التناسلية. لكن يتعين علينا أن نفهم وجهة النظر البيولوجية - النشوئية هاته الماثلة بقوة في النظرية الفرويدية على ضوء اعتبار متناقض: إن ما اكتسب قيمة هنا هو نوع خاص من الجنس يمكن أن نسميه سلبيا «ما قبل تناسلي»، وهو يؤدي وظيفته بشكل «جزئي». ونعني بذلك أن الدافع الجنسي، في كل لحظة من لحظات تطوره، يتمركز ويثبت حول موضوع محدد، انطلاقا من مصدر محدد. وهذا النوع من الأداء الوظيفي

«المنحرف» لا يشير فقط إلى ضرب من عدم النضج في الوظيفة الجنسية التناسلية، بل إنه يشكل بالضبط هذا الوجه من الجنس الفريد من نوعه الذي يتخذه التحليل النفسي موضوعا له، والذي يتعين عليه أن يدافع عنه كما لو كان يدافع عن «شيء مقدس معتدى عليه» (كما يقول ذلك عن أدلر) تحت اسم «الليبيدو».

من الملحوظ أن «الجنس الطفولي» هو موضوع المقالة الثانية (وهو عنوانها)، لاحقا بذلك للدراسة حول «الاضطرابات الجنسية»: حيث يتم التطرق للدافع الجنسي فعلا انطلاقا من مظاهر انحرافه. ومن حيث أن موضوع الدافع وهدفه متغيران (أنظر ما سيأتي) فهذا ما يجعله يحتوى في ذاته على هذه الإمكانية الانحرافية التي ينتظم الجنس المدعو بالجنس الطفولي انطلاقا منها. وهكذا لم يبق للمقال الثالث إلا دراسة مصير هذا الجنس وانتقاله عبر «مرحلة الكمون» إلى الجنس التناسلي.

نتيجة هذه النظرة الخاصة هو في النهاية تقديم الجنس المتعارف عليه قبل التحليل النفسي -أي الجنس البيولوجي المرتبط بوظيفة التناسل- كإعادة تناول لهذا المدلول. فما كان متعارفا عليه كنقطة انطلاق للوظيفة الجنسية أصبح من اللازم النظر إليه كنقطة وصول ونقطة انعطاف.

إن الجنس يطرح نفسه كمشكل - بل يطرح نفسه على أنه المشكل الأساسي في اللاشعور انطلاقا من هذه البنية الثنائية (الما قبل تناسلي/ التناسلي). وبذلك تتكسر الوحدة المشهورة عن الوظيفة الجنسية: إذ أن هذا البعد الرمزي ينفذ بالضبط عبر هذه الثلمة أو الثغرة. هناك منذئذ، بالنسبة للذات، إمكانية أن تموقع نفسها فيما يخص الوظيفة الجنسية التي يمنحها النوع، ضمن مكان وموقع رغبتها. وبذلك

تصبح الخلفية العضوية التناسلية لما تجلى لفرويد، منذ الاكتشاف الغريب «للمشهد البدائي»، أمرا واضحا.

وبارتباط مع ذلك فإن العُصاب مرتبط بـ «مصير» الليبيدو: كل عُصاب يقترن بنوع من التثبت عند أحد أطوار الليبيدو، الذي ينتج عنه نوع من النكوص، وهذا يفترض أننا نصادر على وجود تنظيم خاص يخضع له الليبيدو ذو الطبيعة الما قبل تناسلية، أي وجود عملية توحيد تدريجية للدوافع الجزئية، وهو ما لن يُدخله فرويد إلا بعد المستويات الأولى من «ثلاث مقالات» المتمركزة حول الدوافع الجزئية[109]: وبذلك يتم وضع أساس لفكرة الجنس الطفولي وتنظيمها تنظيما خاصا.

خلاصة الموجة الأولى من الاكتشافات

- المنعطف الما بعد سيكولوجي

ليس من المفاجئ إذن أن فرويد شعر حوالي 1915 بالحاجة إلى إضفاء طابع نسقي على مشروعه المتعلق بإنشاء نظرية تحليلية، وذلك بإعطائها اللغة الخاصة بمجال المعرفة المبسوط حواليها. وهنا يتبنى فرويد اللفظ المقذوف به منذ سنوات 1895 ليعطي لهذا «الفرع المعرفي» الجديد المدعو «ما بعد السيكولوجيا»[110]. يتعلق الأمر في هذه الحالة «بإيضاح وتعميق الفرضيات التي يمكن أن نضعها كأساس للمنظومة التحليلية».

وفعلا فإن فرويد كان قد استشعر، منذ البداية، الحاجة إلى تأسيس سيكولوجيا «تقود إلى ما بعد الشعور» أي إلى ما بعد علم النفس. لكن هذه النظرية التي تم استشرافها من قبل كان من الضروري أن تمر عبر العيادة: يتعلق الأمر إذن بإعادة تناول قضايا ما بعد

النظرية، أي بإعادة تناول المعنى الذي تم اكتشافه آنئذ. إن النظرية لا يمكن أن تصلح أو تستخدم لإغلاق المنظومة: ومما هو ذو دلالة رمزية هو أن فرويد لم يقدم ضمن لفظ «المابعد سيكولوجيا»، سوى خمس دراسات -حول اللاشعور، والكبت، ومصير الدوافع، والحزن والحلم[111]. عندئذ تم تحديد المجال الخاص باللوغوس التحليلنفسي: «اقترح أن نتحدث عن تقديم ميتاسيكولوجي، عندما نتوصل إلى وصف عملية نفسية ما ضمن إطار علاقات ديناميكية، ومكانية، واقتصادية»[112].

نستطيع منذ هذه اللحظة أن نحدد مقاييس إعداد نظري كامل للعمليات اللاشعورية من خلال ثلاث محاور: محور العمليات ومحور الأمكنة ومحور القوى[113].

وفعلا فالميتاسيكولوجيا، المقدورعليها ألا تكتمل، تصلح لإطلاق اسم على مطلب التحليل النفسي بتحديد هوية موضوعه الخاص. وهكذا نفهم أن الميتاسيكولوجيا تشكل الشق المفسر لما كنا أسميناه «منطق اللاشعور». هذا المنطق يصف لنا المفعول اللاشعوري للمعنى، بينما ترجع الميتاسيكولوجيا مفعول المعنى إلى منظومة تفسيرية بحيث توجد أساسا لطبيعته ووظيفته. وهو تأسيس مفتوح باستمرار حتى لا يتحول إلى «فلسفة» أو «نظرة للعالم»[114].

- الدافع كموضوع أساسي للميتاسيكولوجيا

وبالضبط في الوقت الذي تحددت فيه الميتاسيكولوجيا بدأت أيضا تتعرف على موضوعها الرئيسي[115]. إن هذا الموضوع، الذي هو موضوع أولي من حيث الترتيب المنطقي، قد تم اكتشافه بعد النظرية مباشرة. وقد اكتسب هذا الموضوع، في النهاية، اسما: «الدافع». إن هذا اللفظ، الذي ظل حاضرا، منذ البدء - أو على وجه الدقة ظل حاضرا منذ أن

ميز فرويد التحريضات الداخلية، التي لا تستطيع الذات الإفلات منها لأن مصدرها داخلي، والتحريضات الخارجية، أُدخل بوضوح ضمن نظرية الجنس الطفولي، وأخذ مكانته وكيانه الميتاسيكولوجي.

فهو يشير فعلا إلى الموضوع الأوّلي الذي يتعين على التحليل النفسي أن يُصادر عليه، ككل علم. هذا يعني أن علينا أن نصادر على ذلك فيما يخص أصل كل عملية نفسية لاشعورية، أي أن نصادر على وجود **دفعة**، «دافع عمل مفروض على الجهاز النفسي»[116] مصدره، هو حالة توتر موضعي في عملية جسمية، **وهدفه** هو تحقيق الإشباع، أي إزالة حالة الخصاص الأولية بواسطة أحد **الموضوعات**.

يشير الدافع بذلك إلى هذا الذي **يتحدث عنه بصورة خاصة التحليل النفسي. وسيكون من الخطأ أن نعتبره مفهوما مستعارا من البيولوجيا إلى التحليل النفسي: بل بالأحرى أنه الموضوع الخاص الذي يصادر عليه التحليل النفسي و يعرّفه بأنه «مفهوم حدودي قائم بين ماهو نفسي وما هو جسمي»**[117]**. ولنفهم من ذلك أنه يلتقط ويدرس «مصائر الدوافع» عبر هدفها، وموضوعها** -وهي سمة أساسية مميزة لـ«الغريزة». وهكذا فالكبت ذاته، الذي رأينا أهميته الأساسية، يمكن أن يعتبر بمثابة «مصير للدوافع»، بجانب «الانقلاب إلى الضد»- الذي ينتقل بواسطة الدافع من الفاعلية إلى السلبية -وبجانب «الانعطاف على الشخص نفسه»- الذي ينتقل الدافع بواسطته من الموضوع إلى الشخص ذاته[118]، وبجانب «التسامي» الذي يستبدل بواسطته الدافع هدفه الجنسي وموضوعه بأهداف وموضوعات ثقافية.

بل يمكن أن نذهب إلى حد القول بأن الدافع أكثر أصالة من أي مدلول آخر «كالوجدان» أو «الذهن» (وهذا ما يبعد التحليل النفسي عن

أشكال علم النفس الكلاسيكية). إن «التمثل» و«الوجدان» هما فعلا النمطان اللذان يقدم الدافع ذاته بهما في النفس أولهما على شكل استثمار، وثانيهما على شكل تفريغ.

وفي النهاية فإن الدافع يبدو على هيأة «انفعال» بواسطته يستهلك الليبيدو ذاته بصورة ما. وباستعمال المصطلحات الاقتصادية استعمالا مجازيا نقول بأن الدوافع تبدو بمثابة صفائح العملة الجارية التي «يُتداول» رأس المال الليبيدي بواسطتها.

لكنه كان من المطروح على فرويد أن يتطرق لمسألة تعدد الدوافع. إذا كان من الصحيح أن هناك من الدوافع بقدر ما هناك من «الانفعالات الدافعة» الخاصة، فقد كان على فرويد أن يحس بضرورة إرجاع بنية الصراع إلى مواجهة قائمة بين «الدوافع الأساسية». هكذا أخذت ترتسم بنية فوقية ذات أصول ميتولوجية تهدف إلى أن تأخذ بعين الاعتبار، فيما يخص الدوافع، ضرورة الأزمة والصراع. وقد تم ابتداء من سنة 1910، بمناسبة ظاهرة عيادية جد محددة -وهي ظاهرة العمى الهستيري ذا الأصل النفسي- تم تقديم الثنائية الدافعية على شكل تعارض بين «الجوع» و«الحب»، -أي بين دوافع «تستهدف المحافظة على ذات الفرد» أو «دوافع الأنا» وبين الدوافع التي تستهدف الجنس»[119]-، وستتطور هذه الثنائية، تحت تأثير المكتشفات الجديدة، إلى ثنائية إيروس وتاناتوس (Eros et thanatos). ويكفي أن نسجل هنا أن كل حدث نفسي حدث يجري ويقع في النهاية ضمن كيان الدافع، سواء على مستوى الدافع، أي مستوى الليبيدو، أو على مستوى البينة الدافعة للصراع.

- **الانعطاف في المكتشف وفي أسلوب الاكتشاف**

ليس من الغريب أن يكون فرويد في هذه اللحظة قد أحس بضرورة البدء بإضفاء طابع المنظومة على الميتاسيكولوجيا، بواسطة محاولات تحمل هذا الاسم نفسه (في حين أن هذا التعبير (الميتاسيكولوجيا) كان موجودا منذ عشرين سنة)، في الوقت الذي ستظهر فيه درجة جديدة من الصياغة المفهومية. وقد قام فرويد نفسه في هذه الفترة بافتتاح طور جديد من الاكتشافات التحليلية، في رسالة بعث بها إلى كارل ابرهام: «لقد كانت طريقتي السابقة في العمل طريقة مختلفة؛ فقد كنت متعودا على انتظار أن تأتيني فكرة ما. أما الآن فأنا الذي أتجه إلى ملاقاتها....»[120]. وهذا لا يعني الالتقاء بالمعنى القديم بقدر ما يعني وعيا بالدور المحرك للتهويل الاستيهامي، في الجدل المحدد أعلاه.

وهذا ما سيعبر عن نفسه من خلال همّ جديد، مرتبط **بوجهة نظر** جديدة. ونحن لا نستطيع أن نتخلص من الانطباع بأن فرويد، في الخلاصة السابقة، كان يعتمد بشكل وضعي، على **الوقائع**، في حين أن المكتسبات والمعطيات الجديدة تضع نفسها في مستوى أكثر «تأملية». وفعلا فإن الجنس الطفولي، والحلم، والهفوة الحركية، كلها وقائع تشير مباشرة إلى «معطيات» أكثر مما يشير إلى ذلك مدلول النرجسية أو مدلول دافع الموت ! بل قد يكون من المغري أن نتحدث عن «فرويد الأول»، ذاك الذي يسبق «الانعطاف الكبير» لسنوات 1914-1920، ونواجهه بـ«فرويد الثاني»، المتميز بأسلوب بحث مختلف.

والواقع أن هذا التطور الدال والمهم لا يمكن أن يجعلنا نتشكك في استمرار حركة الاكتشاف التي تدفع فرويد إلى الحد الأقصى من **الضرورة**. صحيح أن ما نسميه «مكتشفات» قد تغير تماما في كيانه

بل حتى في طبيعته: هل يمكن أن نقول بأن فرويد «اكتشف» النرجسية أو دافع الموت، مثلما كان قد أبرز واكتشف وجود جنس طفولي؟. وبهذا المعنى فإنه من الواضح أن الموضوع التحليلنفسي قد تطور، حتى في طبيعته نفسها. لكن ليس معنى ذلك أن فرويد أخذ يتأمل ابتداء من هذا الوقت في حين أنه كان من قبل يقوم بالملاحظة. إن التحليل النفسي ما يزال ميالا نحو «الملاحظة المشروعة»[121]. لكن، عبر هذا النطاق الجديد، سيتجلى البعد النظري الملازم للمكتشَف التحليلي. وكما سنرى فإن النرجسية أو دافع الموت لا يمكن أن نفهما إلا إذا أدركنا أنها ألفاظ لا تشير إلى مجرد «وقائع» قابلة للتعيين مباشرة. إنها على الأقل «وقائع ميتاسيكولوجية» تراعي المواد التي استخرجت منها لكن عبر حركة ودورة مهمة. إنها «زوايا نظر» تمكننا من إدراك مجموعة كاملة من الظواهر، من على مسافة كبيرة منها وبقدرة خاصة على ممارسة نظرة تركيبية.

هكذا نفهم أن هذا النوع الجديد من المكتشفات يقدم ذاته في نفس الوقت بشكل أقل ارتباطا بالوقائع في صورتها المباشرة، و أكثر طموحا في امتدادها التفسيري. و منذ ذلك الوقت سيطالب فرويد بالحق في أن «يسلم نفسه لمسار الأفكار، وان يتابعه مهما ذهب به بعيدا» وهو ما يقتضي «الجمع،بمناسبات مختلفة، بين ما ينتمي إلى الوقائع وبين ما هو من باب التأمل الخاص»[122]. يجب علينا، متابعة لخطى فرويد، أن نتابع «المسارات الجديدة للأفكار» من أجل أن نرى إلى أي نوع من المكتشفات الجديدة تقودنا هذه المسارات. وهذا ما يستلزم متابعة سير المكتشف الفرويدي الذي ينتهي بارتياد ميدان جديد بدون أن ينقلب كليا في هذا المنعطف الحاسم.

القسم الثاني: الموجة الجديدة من المكتشفات

المستوى الرابع

الثـــورة النرجسيـــة

1- إدخال مدلول النرجسية

يمكن أن نعتبر أن البناء التحليلي-النفسي قد اكتمل في صيغته الأولى بعد «ثلاث مقالات»، وسيعرف هذا البناء نوعا من التعديل خلال السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى: إن على عملية البحث عن منشأ الاكتشاف التحليلي أن تفهم وتقّيم ما الذي سيقع في هذه الفترة. وسنعبر عن ذلك -باستعارتنا للغة الميتولوجية التي يعبر التحليل النفسي بها تلقائيا- بقولنا أنه ستنبثق مملكة **نرجس** بجانب **أوديب**. وفعلا فإن النرجسية هي التي ستحتل المكانة الأولى في النظرية التحليلية[123].

إن نرجس، لا يضع حدا، في الحقيقة، لسيادة أوديب بل يكمل مسألة التركيز على الليبيدو الموجه نحو الموضوع عن طريق مراعاة شكل غريب لم يستطع فرويد أن يسميه إلا بـ «ليبيدو الأنا». والمقصود بذلك سلسلة من الظواهر التي تعكس استثمار الطاقة الليبيدية في الذات نفسها. هكذا نفهم أن نرجس يقدم بشكل ممتاز لهذه الفكرة الشعار المناسب لها: أي «حب الذات». فالذات تحب نفسها عبر الموضوع. يجب إذن إعادة النظر في المساهمات السابقة **لوجهة نظر** النرجسية هاته - وهو يؤكد لنا أن الاكتشاف التحليلي هو اكتساب رؤية

يعاد على ضوئها تعريف و تقسيم المنظر العام أكثر مما هو عملية بحث عن واقع جديد.

لا نستطيع أن نتجاهل دور الدافع الخارجي -هنا الجدال مع كارل غوستاف يونج. في هذا التطور. إن الواحدية الليبيدية ليونج، الذي يسلم بوجود نوع وحيد من الطاقة النفسية، متناقضا مع وجهة نظر فرويد المتعلقة بالموضوع الخارجي، تحول بينه وبين مراعاة ما يعتبر أصل كل استثمار، أي «الأنا» نفسه.

يتحدث إرنست جونز بهذا الصدد عن«مراجعة جذرية لآرائه حول البنية النفسية»[124]، التي هي مراجعة تحدث اضطرابا في تصور الغريزة نفسها. وبالفعل فإن نظرية الدافع هي التي سيتم إعادة النظر فيها. وجونز على صواب في القول بأن العمل المنجز حول النرجسية «قد سدد ضربة قاسية لنظرية الغرائز التي ارتكز عليها التحليل النفسي إلى حد الآن»[125]. لكن هذه «المراجعة» لا يمكن تشبيهها بحركة مسرحية، ولا بمجرد ملحق تابع لنظرية الدافع. فقد تعلق الأمر فعلا، بعد بروز الاكتشاف التحليلي، بمحاولة فهم أن الليبيدو ينطلق من بؤرة نرجسية. وهذا هو الاضطراب الذي أحدثه اكتشاف النرجسية، كما يعبر عنه جونز: «إذا كان الأنا ذاته مستثمرا ليبيديا، فإنه يستتبع ذلك أن علينا أن نعتبر طابعه البارز، أي غريزة المحافظة على الذات، بمثابة عنصر نرجسي للغريزة الجنسية».

يستتبع ذلك إعادة تعريف طبيعة الصراع: فهو يقع إلى حد ما بين قطبي الليبيدو، ليبيدو الموضوع والليبيدو النرجسي. كانت تجربة يونغ حول «العته المبكر» قد لفتت انتباه فرويد إلى استعداد الليبيدو للارتداد إلى الأنا انطلاقا من موضوعات. وفرويد يقترح علينا كمثال

عنه الصورة البليغة التالية: «هكذا شكلنا لأنفسنا تصورا لنوع من الاستثمار الليبيدي الأصلي للأنا؛ و بعد ذلك استسلم جزء من الأنا للموضوع، لكن استثمار الأنا يظل قائما بصورة رئيسية ويتصرف إزاء استثمارات الموضوع كما يتصرف جسم الكائن الخلوي الصغير البروتوبلازمى تجاه الاستطالات التي لفظها»[126].

2 . مفعول الاكتشاف

وفي العمق فإن مفعول النرجسية هو نقل الاهتمام إلى قطب التمثل. وهكذا فمدلول **التماهي** الحاضر مئذ البداية، سيجد أساسا له بفضل النرجسية، بارتباطه مع مدلول اختيار الموضوع النرجسي الذي يشير إلى بروز إمكانية اختيار موضوع على غرار العلاقة التي تقيمها الذات مع نفسها. وهكذا ففرويد يصارحنا بأن اكتشاف مثل هذا الاختيار لموضوع الحب، وخاصة لدى أصحاب الجنسية المثلية، «المماثل لشخصهم نفسه» هو الذي «شكل الباعث الأقوى الذي حفزه على قبول وجود النرجسية».

وبالتوازي مع ذلك، ظهر مدلول «مثال الأنا»ليشير إلى «شبه الهيأة»[127] التي تمكن الأنا من قياس علاقته مع ذاته، والذي هو ماثل أمامه على أنه «البديل عن النرجسية المفقودة لطفولته» في الوقت الذي كان فيه هو ذاته مثالا لنفسه»[128].

من خلال هذا الطريق بدا للتحليل النفسي أن ميدانا جديدا للبحث ينفتح أمامه، ميدانا يتعلق بالمجال **الجماعي**. وليس من الغريب أن فرويد قد أعد في وقت واحد نظرية النرجسية وأعد محاولته الأولى في السيكولوجيا الجماعية: «الطوطم والتابو» (1913) [129]. وليس من

المستغرب أيضا أن مدلول مثال الأنا يلعب دورا رئيسيا في «السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا» (1921)، الذي هو خلاصة ثانية أساسية.

وذلك لأن النرجسية تقدم الوجه المتغير لهذين المستويين معا: فالتحليل النفسي يكشف لنا عن هذه المفارقة، التي لا تُرى فقط إلا من زاوية اللاشعور، والمتمثلة في أن الذات، بدل أن «تكمل ذاتها» بواسطة التشكيلة الجماعية -أي أن تضاعف علاقاتها مع الموضوعات- فإنها تجد نفسها قد نقلت إلى وضعية نرجسية. فالذوات عندما تجعل الرئيس موضوعا لمثال أناها تستطيع أن تتحمل الجماعة وتخلق المؤسسة[130].

3-النرجسية والممنوع

وبنفس الوقت -وتلك مصادفة لا يمكن أن تكون مجانية- التقى التحليل النفسي بمسألة الممنوع، وهي مسألة حاضرة ضمنيا منذ البداية على شكل مسألة تتعلق بحدود الرغبة، وستدخل في النظرية التحليلية مع فرضية قتل الأب البدائي، هذا القتل الذي نجم عنه «الطابو» الأوديبي[131]: الذي هو المشهد الأصلي للانسانية، بصورة ما. ومنذ ذلك الوقت، وخلال عقد من الزمن، لن يتوقف فرويد عن التعمق في مسألة المنع هاته، إلى أن تجد كيانها النظري في التشبيه المكاني الثاني للنفس والمصوغ في «الأنا والهو» (1923). وإذ ذاك ستتكفل «هيأة» نفسية معينة بالقيام بهذا الدور: وهي **الأنا الأعلى**. فعليه يتوقف **الشعور بالذنب**. وهذا الأنا الأعلى، الذي يكون في فترة اختفاء مركب أوديب، كتمثل باطني للممنوع الأبوي، تحت ضغط التهديد بالخصاء، يفترض إذن «حالة تماه موفقة مع الهيأة الأبوية»[132]، أي مع «تشكيلة تعويضية عن هوى الأب»[133].

يسود الأنا الأعلى -بمعنى السيادة والسيطرة معا- على **الأنا** حيث يوجه له النصح -«كن هكذا» (مثل أبيك)- و يمارس عليه المنع «لا تكن هكذا» (كأبيك)، «لا تفعل كل ما يفعل، فالكثير من الأشياء خاصة به وحده[134]». بل إن الأنا ذاته يصور على أنه هيأة مراقَبة، تنسق بين «كل العمليات الجزئية» وتحدث «الكبت». فهو أشبه ما يكون بالفارس الذي يقودحصانا جموحا، لأنه يسوس «الهو» الذي هو بؤرة الدوافع و«المستودع الكبير» لليبيدو. هكذا يجد الأنا نفسه «خاضعا لثلاث قوى، ومن ثمة معرضا لثلاثة أنواع من الأخطار: الخطر القادم من العالم الخارجي، وخطر ليبيدو الهو، وخطر صرامة وتشدد الأنا الأعلى»[135]. وبذلك يصبح الأنا هو الهيأة التي يظهر فيها القلق، لا نتيجة زيادة التحريض بل، **علامة** على عدم القدرة على القيام بوظيفة المراقبة (بتواز مع «القلق الأوتوماتيكي»).

لا يمكننا أن نخفي مع ذلك التناقض المهم الذي يحدثه الأنا الأعلى بالنسبة للانبثاق السابق للنرجسية: والمعيار الأوضح هو التنافس بين «هيأة» أو وظيفة النزوع المثالي، التي تظهر بظهور مثال الأنا، وبين هيأة المنع والتحريم المتولدة عن الأنا الأعلى.

وفي حين أن مثال الأنا يقوم بتمديد خيالي للأنا، المستثمر استثمارا نرجسيا، فإن الأنا الأعلى يقوم بعملية تمثل داخلي للممنوعات الأوديبية. لذلك نجد فرويد، بعد المرحلة الكبرى التي عرفها مثال الأنا خلال سنوات 1914-1921، نجده مرتبكا بصدد تحديد نوع الكيان الذي يتعين أن ينسبه لهذه الهيأة النرجسية ضمن التصور المكاني (topique) الجديد. فهو يبدو أحيانا وكأنه يطابق بينهما، متحدثا عن «الأنا الأعلى أو مثال الأنا»[136]، وأحيانا يبدو وكأنه يضع جانبا مثال

الأنا -كما لو أن الهيأة الرمزية قد ابتلعت الهيأة النرجسية-: وعلى شكل حل وسط ينتهي فرويد بتعريف الأنا الأعلى بأنه قوام أو حامل مثال الأنا[137] في إطار النظرية المكانية الثانية. وهكذا يجري كل شيء كما لو أن فرويد قد أوقف الهبَّة النرجسية للسنوات السابقة. ونتيجة ذلك هي إعطاء أولوية لا تتكر لهيأة المنع المرتبطة بالأنا الأعلى، بدون أن يتم محو الوظيفة النرجسية. يبرز هذا التطور قبل كل شيء أن الاكتشاف التحليلي يشير إلى مستوى انبثاق مرتبط بمفتاح معين للتأويل أقل مما يشير إلى حدث أو واقعة. وليس معنى ذلك أن فرويد -وهو وفيٌّ لنداء «الملاحظة المشروعة»- يضحي بالوقائع لصالح التأويل الشمولي: بل إن المشكل هو قياس قسط المعنى المتضمن في كل مكتسب من المكتسبات. ففرويد يتدخل بمثابة حكم في صراع القوى بين العناصر المختلفة التي تعبر عن نفسها في العيادة. إذ يتعين عليه في بعض الأحيان أن يحدث توازنا بين مزاعم مختلف العناصر ورغبتها في أن تعرّف بنفسها، وذلك بهدف الحسم بصورة لا رجعة فيها. وهكذا فهو -بتعبير سالومون (salomon)- يمارس مهمة التحكيم بين مطالب الأنا الأعلى ومطالب مثال الأنا.

يجب علينا أن نعترف بأن الاختيار النسبي الذي تم لصالح مطالب مثال الأنا يدل على وجود مواجهة لا محيد عنها مع مشكل المنع والتحريم. وعلامة ذلك هو الموقف من «السيكولوجيا الجماعية»: يعيد كتاب «موسى والتوحيد» الصادر سنة 1938 ربط الصلة مع التأمل حول مقتل الأب الذي أتى به كتاب «الطوطم والتابو» -في حين أن «السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا» كان قد تركز حول شروط الإنتاج الخيالي للجماعة البشرية-. لا يمكننا أن نتخلص من الانطباع القائل بأن فرويد كان قد سار -في تصوره لعملية المنع والتحريم- في طريق مشابه لتلك التي

وصفها في نهاية دراسته حول موسى: «العودة إلى إله أب، وحيد، وفريد وحاضر في كل مكان»[138] . إن الإلحاح والتأكيد على النرجسية كان قد أعطى الأولوية والأفضلية لاستثمار الأنا لذاته، قبل ظهور مركب أوديب: أليس ما يستعيده الأنا الأعلى هو جزء مما كان قد سرق من الأب؟. وهذا يختلط مع المدائح التي يكيلها فرويد للنظام الاجتماعي الأبيسي: «لقد مثل تنصيب سلطة الأب البدائي ضمن حقوقه التاريخية المعروفة تقدما ملحوظا»[139] . ولهذا فهو يحييه باعتباره «نصرا للروح على الحس» لأن الأمومة تكشف عنها الحواس في حين أن الأبوة فرضية قائمة على استنباطات وفرضيات»[140]، وكذلك لأنه يمثل «تقدما حضاريا أساسيا».

إن النتائج المنهجية لذلك واضحة: فالأمر لم يعد يتعلق بالتساؤل عن كيفية نشوء صورة الرئيس عن طريق نزع وتصريف النرجسيات الفردية، كما كان ذلك في سنة 1921، بل أصبح يتعلق بكيفية حدوث الاعتراف بالرئيس «كبديل للأب»، تحت تأثير مفعول دفعة «الحق الأبوي» الذي هو نتيجة لتقدم الإنسانية. وسيادة الأنا الأعلى تبدو بمثابة انعكاس في النفس الفردية لهذاالتقدم الحضاري.

يأخذ هذا التطور كامل معناه من منشأ الإكتشاف التحليلي: وقد أشرنا فعلا، في الفترة السابقة، إلى وجود الدفعة النرجسية ضد نظرية الموضوع الخارجي. وعلينا أن نلاحظ أن إشكالية الموضوع تقوم بنوع من الانتقام عن طريق المنع. إن إعادة التمركز حول الإشكالية الأوديبية يحيي فعلا الإشكالية الليبيدية، التي كانت النرجسية قد أخفتها قليلا! وقد توصلنا بالتالي إلى نقطة وسيطة لا يمكن تصنيفها فقط في منتصف الطريق بين وجهتي نظر، بل يمكن تصنيفها عند نقطة محصلتهما الديناميكية.

ونعني أن النرجسية قد كشفت عن الطابع الخيالي للاستشباع بالموضوع، داعية إلى العودة إلى «الذات» نفسها: إن المنع الصادر عن الأنا الأعلى يشهد على وجود حاجة إلى التساؤل عن العلاقة مع تملك مقيّد للموضوع، حائلا دون قيام نوع من عدم التوازن على مستوى المتخيل. وسيندرج الزلزال الميتاسيكولوجي في نقطة التوازن هاته.

المستوى الخامس

الباقة الختامية من المكتشفات

1 . دافع الموت

عرف البناء التحليلي، في سنة 1920، أي في كتاب «ما وراء مبدأ اللذة» زلزالا جديدا آخر، مع إدخال مدلول «دافع الموت» وقد كانت تلك فرصة لإدراك معنى واتجاه ومنطق عملية الاكتشاف المتبعة منذ البدء. بل يبدو أن مضمون «دافع الموت» نفسه لا يمكن أن يفهم إلا انطلاقا من هذا المبدأ: إن ما تم اكتشافه من خلال مدلول «دافع الموت» ليس قط واقعا جديدا قابلا للعزل، بقدر ما هو ما كان شيئا يعمل، منذ البدء، في قلب اللاشعور، وفي قلب الجنس، والذي **انكشف في النهاية** من حيث هو كذلك.

ما الذي ينكشف إذن في قلب طبيعة الدافع نفسه، من حيث أن فرويد يؤكد بأن كل دافع هو في النهاية دافع موت؟. إنه الميل نحو العودة إلى نقطة اختزال كامل للتوتر، أي إلى حالة لا عضوية تقريبا. والحال أن هذه «الخاصية العامة» للدافع قد تم التعبير عنها لا كاكتشاف لواقعة أو لسلسلة من الوقائع الجديدة، بل كإثبات لشبكة من الوقائع المعروفة منذ مدة[141]، والتي تدعم الفرضية الميتاسيكولوجية حول

«دافع الموت» وتفرضها. في قلب هذه الشبكة نعثر على ظاهرة حافز التكرار (compulsion de répétition)، وهي العملية التلقائية لاستعادة وتكرار وضعية مؤلمة سابقة. وهذه العملية التي تم توجيه الانتباه إليها منذ مدة طويلة شيئا فشيئا في العيادة، تنكشف بصورة استعادية على أنها غير قابلة للإرجاع إلى عملية تواتر اللذة والألم فقط، أي من خلال ألفاظ رد الفعل النفسي. ويبدو من خلال اللذة الفريدة المتولدة عن التكرار، أن دافع الموت هو محرك هذه العملية التي تعبر عنها لعبة المِكبّ (la bobine) المعروفة التي كان الطِفل الصغير يحيا من خلالها افتقاده لأمه واستعادته لها عبر سلسلة دائرية لا نهاية لها تفصل بينها كلمات «هناك» و«هنا».

وبذلك فإن ما كان يبدو أنه قلب جذري لمبادئ البناء التحليلي، يتجلى، في منطق الاكتشاف التحليلي، على أنه هو ما كان ينجز باستمرار في العيادة –حتى ولو تطلب الأمر عبور كل الميتاسيكولوجيا ليمكن التصريح به. لم يكن الشيء الذي يشتغل به التحليل إذن سوى دافع الموت، ولعله كان من الضروري عبور كل هذا المسار النظري والعيادي حتى نفهم ذلك، وحتى نستخلص منه النتائج. إن مبدأ اللذة نفسه، الذي اشتهر عنه أنه لا يخضع لشيء آخر، هو في النهاية «خاضع مباشرة لدوافع الموت»[142].

ومن ناحية أخرى فإن أصل دافع الموت قائم منذ إدخال مدلول النرجسية، الذي خلخل **ثنائية الدوافع** القديمة. فقد كان فرويد فعلا، إلى حدود ذلك الوقت، يُرجع البنية الأساسية للصراع النفسي إلى التعارض بين «الدوافع التي تخدم الجنس، وتسعى نحو تحقيق اللذة الجنسية»، وبين «دوافع الأنا التي يكون هدفها هو المحافظة على ذات الفرد»[143].

إن النرجسية تخرم هذه الثنائية بفرضها لفكرة الاستثمار الجنسي للأنا. وبالتالي يتجمع ليبيدو الأنا وليبيدو الموضوع ضمن «دوافع الحياة»، التي تسعى نحو تشكيل وحدات أوسع فأوسع. هكذا تنتقل بنية صراع الدوافع إلى صراع بين الحياة والموت، بين إيروس وتاناتوس.

ولعل ما يمكن أن يبدو تعسفيا، من خارج عملية الاكتشاف، سيكون هو أن نعتبر هذه العملية ذاتها عملية ضرورية: كما لو أن فرويد قد عثر مباشرة، عبر هذا المدلول، على الطبيعة الأكثر غرابة والأكثر «واقعية» لموضوع الرغبة ذاته -إلى حدود مفعولاته الثقافية.

2 ـ انشطار الأنا

يمكن أن نقول بأن المرحلة الأخيرة في نشوء التحليل النفسي ستقوم في استخلاص النتائج المترتبة عن اكتشاف دافع الموت، وذلك من أجل تقييم نتائجه النظرية والعملية في نفس الوقت. تشهد السنوات الأخيرة في حياة فرويد (1937-1938) تكاثف الكتابات المهمة وكأنها تشكل في نفس الوقت خلاصة وانفتاحا:

- تشكل **خلاصة** لأن هذه الكتابات الأخيرة: («تحليل منته وتحليل غير قابل للانتهاء» و«التركيبات في التحليل») تشكل نوعا من الوصية العلاجية: ففرويد يواجه فيها مفعول دافع الموت من وجهة نظر«رد الفعل العلاجي السلبي» الذي هو شكل من أشكال المقاومة الجذرية للشفاء، والذي تم التعرف عليه خلال السنوات السابقة؛ كما يعالج فرويد في نفس الوقت شروط «منطق تصديق» «الحقيقة» التي يقترحها المحلل النفسي على الذات الراغبة.

- وتشكل انفتاحا أيضا من خلال مدلول يقترحه فرويد في دراسة قصيرة (لم تكتمل) حول «انقسام الأنا في عملية الدفاع». هذه

الدراسة، التي لم تظهر إلا بعد وفاة فرويد، تُدخل في الحسبان إمكانية انقسام جذري للأنا ذاته، وهو انقسام تم تخمينه في نظرية الفيتيشية[144]، وسيتم في هذه الدراسة تنسيقه وتنظيمه. ويعني الانقسام تواجد موقفين نفسيين في الأنا ذاته: «أحدهما، وهو الموقف العادي، وهو يأخذ الواقع بعين الاعتبار، في حين أن الموقف الآخر يفصل الأنا عن الواقع، وذلك تحت تأثير الدوافع»[145] وهو الأمر القائم في صلب العصاب كما في صلب الانحراف.

وهذه فرصة للتساؤل عما إذا كان فرويد قد أدخل اكتشافا في غاية الأهمية بتقديمه لحدلول انقسام الأنا. وفرويد نفسه يطرح السؤال: ألم يكن هناك تواجد «لموقفين نفسيين مختلفيين ومتعارضيين ومستقل كل منهما عن الآخر، ألم تكن تلك مسألة مألوفة في التجربة التحليلية منذ مدة طويلة!. لكننا من ناحية أخرى نلاحظ أن تلك خطوة قد تم قطعها بالفعل، خطوة لم تنجز في النظرية السابقة لها. إنها في نفس الوقت واقعة «معروفة منذ مدة»، واقعة «مألوفة وتحدث تلقائيا» **وبالإضافة** إلى ذلك فهي كشف لشيء «جديد كليا ومثير»[146]. والمثير هو أن الصراع لا يحدث هنا بين الأنا **وآخر الأنا** (الهو) بل يحدث بين الأنا وذاته **من حيث هي آخر**. أليس ذلك خروجا عن منطق الكبت **بمعناه المعروف والمحدد؟**

والدليل على ذلك هو أنه في الوقت الذي يفكك فيه الكبت ثنائية «المواقف النفسية» غير المتلائمة بواسطة إقامة نوع من التفاهم المتبادل بينها، فإن الانقسام يُبقى عليها بصورة ما إحداها أمام الأخرى، في نوع من التجاهل المتبادل. لن يكون الأنا هو أحد حدَّى القسمة بل سيصبح هو المجال الذي تخترقه القسمة. أليس التعقد

الكبير «للتصور المكاني» للنفس، ونسبية مدلول الهيأة (l'instance) نفسه، هو ما يفرض علينا تصور انقسام داخلي في الهيأة نفسها -وهو ما يزكي بصورة ملحوظة مبدأ الخارجية «المكانية»[147] الذي يقوم عليه منطق الصراع؟ وفعلا فإن ارتباك فرويد، وهو يتساءل عما إذا كان هذا التحول يشكل اكتشافا حقيقيا، يطرح مرة أخرى مسألة ما الذي يتعين اكتشافه في التحليل. بمعنى أول، يتعين أن يكون الانقسام أمرا مسلما به ضمنيا في منطق الصراع؛ وبالتالي يمكننا بعد إدخاله الصريح، أن **نوسع** منطق الصراع بحيث يمكن أن نضم تحته «مجموعتين فرعيتين» هما الكبت والانقسام. لكن، بمعنى ثان، نجد أن الانقسام يرغمنا على تخطي منطق موضوع الكبت، من أجل أن نفكر في إمكانية قيام انقسام في «الذاتية»[148] نفسها. هكذا نرى أن فرويد لا يتردد هنا في مجاوزة بعض المبادئ المؤسسة لتصوره لـ«الجهاز النفسي»، بدون أن يدعي محاولة تنظيم هذه العلاقات المختلفة، ولا أن يتعسف في إرجاعها إلى نوع من التناسق المفتعل. يتعين علينا فقط أن ندمج منطق الانقسام هذا، الذي هو منطق مخالف لمنطق الكبت، والذي يمكّن من الانتباه إلى وجود مجال عيادي جديد، وأن نقوم باستدماجه في «نموذج» الجهاز النفسي. أليس أمرا ذا دلالة أن فرويد، في منفاه اللندني، قد صاغ تركيبا جديدا لإسهامات التحليل النفسي حيث تم استدماج التحويرات الجديدة داخل عنوان -تهكمي في تواضعه- هو «موجز التحليل النفسي»؟. موجز مسار يمكن ويجب أن يكون مسارا بدون نهاية، مثله في ذلك مثل العلاج.

لكن مضمون هذا الاكتشاف، في حد ذاته، يرمز إلى ما فتئ ينكشف للتحليل النفسي، أي حالة الانقسام التي توجد فيها الذات

بالنسبة إلى رغبتها، بحيث لا يمكن أن يحصل تطابق بين الذات وبين معرفتها عن نفسها. وهذا يقودنا إلى العودة إلى الذات التي يتوجه نحوها الاكتشاف التحليلي ذاته، من حيث أن الذات **تلاقي** هذا الاكتشاف إما في العيادة أو في النص الذي يوجهه الاكتشاف إليها.

3. المفعول العلاجي

ليس التحليل النفسي فقط مفاهيم تفسيرية: بل إنه -تبعا لتعريفه [(149)]- يكشف عن تجربة خاصة. بما أن التحليل النفسي لا يقتصر على التفسير، بل يسعى كذلك نحو العلاج، ومطمحه الغائي يستهدف دوما تحقيق هدف علاجي. ومعيار المعرفة لدى فرويد هو قدرتها أو سلطتها: وهو ما يربط النظرية بالعلاج. والنظرية ليست شيئاخارجيا يطبق على العلاج بل إنها تختبر نفسها فيه، وكأنها نفس لوحة الطباعة في اشتغالها هنا وهناك. وهكذا، بعد اختبار الحدود القصوى للتقنية التنويمية وللتطهير رأى فرويد أن العلاج بواسطة اللغة قد فرض نفسه، وهو علاج يقوم على تتبع عملية ترابط التمثلات بغية اجتثات «مرض الرغبة» الذي هو العُصاب. فالتقنية هنا (La techné) تسير بمحاذاة الإبيستيمية (L'epistémé): ولعل منطق الرغبة هو الذي فرض على فرويد التخلي عن التدخل في الجسم لينتقل إلى ميدان «الكلام الحر». وهكذا بدأ «عقد التحليل النفسي» يتهيأ، وهو عقد يُلزم المحلل النفسي بأن ينصت (قاعدة الانتباه، وهي أيضا قاعدة عائمة) ويُلزم المحلَّل بالقاعدة الأساسية المتمثلة في أنه يجب عليه أن يصرح بكل ما يجول في نفسه و بكل ما يعن له.

إن ما يهمنا في حديثنا هذا هو نوع المكتشفات التي ستجعلها هذه التجربة مكتشفات ممكنة، نقصد التجربة التي تقننها القاعدة

«التعاقدية» المزدوجة. لكن التجربة هنا هي التي تؤسس الاكتشاف بالضبط: فالمهم هو ما تشف عنه هذه التجربة نفسها. إن مكتشفات فرويد «التقنية» متعلقة إذن بالظروف المحيطة بهذه التجربة. ونعني بذلك أن ما سيتم اكتشافه عن هذا الطريق أمر لايمكن التنبؤ به، لأنه لا يمكن تصوره خارج هذه التجربة. تشكل هذه السلسلة من المكتشفات إذن النواة الحية للتجربة التحليلية أي ما تكشف عنه بحلولها نفسه. وفي ارتباط مع ذلك فإن العلاج يلعب دور مختبر يهيئ فيه التحليل النفسي باستمرار مفاهيمه **العلية** الغائية. إن ما يعنيه فرويد من الطُّرفة التي أجاب بها على كارل أبرهام الذي سأله عن كيفية تمكنه «من الكتابة بالإضافة إلى الممارسة التحليلية» مجيبا بقوله: «يتعين على أن أرتاح من التحليل النفسي بالعمل...»[150] هو أن النظرية ليست «شيئا إضافيا» بالنسبة للعلاج: إنها تصلح لفهمه، بل للتحكم فيه. إن صدمة العلاج لا يمكن تحملها بدون الاهتمام بالنظرية («بدون ذلك لا أستطيع أن أصمد»)؛ فبدون العلاج، ستكون النطرية التحليلية شيئا فارغا.

لكن للمكتشفات التقنية بالضبط مهمة دقيقة هي حصر وتثبيت **أحداث** معينة والتعبير عنها من خلال ألفاظ ومفاهيم. وذلك إذا لم تكن مجردة أو عامة جدا لأن الحدث الذي يقع في العلاج ينتمي إلى **بنية** من العلاقات. وهكذا فإن المصطلحين الأساسيين في العلاج وهما «التحويل» و«المقاومة» يعبران عن أحداث يجري تكييفها باستمرار داخل عملية العلاج، لكنها تعبر أيضا عن الأبعاد البنيوية للعلاقة، هذه الأبعاد التي يقيمها التحليل.

وهكذا فإن ما انكشف لفرويد تدريجيا، خلال التجربة، هو:

-من جهة أولى أن الذات تقاوم ظهور «الحقيقة» التي تسعى هي إلى البحث عنها بوسائل متعددة من بينها المسار التحليلي، معرقلة بذلك إمكانية التعرف على المضمون اللاشعوري المكبوت؛

- من جهة ثانية أن الذات تردد و تكرر نمادج من العلاقة الطفولية مع أحد الوالدين، محولة إلى شخص المحلِّل بعض المشاعر الوجدانية التي كانت موجهة في الأصل إلى أحد الأبوين.

لكن ما هو ملحوظ في إبراز مدلولي التحويل والمقاومة هو:

أ - أن فرويد رأى فيهما قبل كل شيء حدثا يشكل نوعا من **العائق** قبل أن يعتبرهما فيما بعد بنية ضرورية للعلاج نفسه؛

ب - لم يكفَّ فرويد عن التأكيد على السمة الطبيعية لهذين الحدثين، كما لو كانا عمليتين ملازمتين لكل علاقة بشرية عادية (لا فقط تحليلية)، مع التساؤل والاندهاش المستمر حول القوة والتأثير المتجدد لهاتين الظاهرتين (كما لو أنه لم يألفهما تماما).

هذان العنصران يمكّنان من تدقيق طبيعة هذه المكتشفات التقنية: ترجمة الأحداث إلى مفاهيم، وكونها تتطلب إعادة الاكتشاف باستمرار. هكذا تم اختبار المقاومة منذ الفترة السابقة على تبلور التحليل النفسي، وهي الفترة التي سيتم استخلاص معطياتها في «دراسات حول الهستيريا». ومن هذه الزاوية يمكن قراءة هذا الكتاب **على أنه** يروي المقاومة التي يبديها الهستيريون، كما يمكن قراءته من حيث هو نظرية في الهستيريا. وفي النهاية فإن فرويد يمكن أن يعترف بأن «المقاومة تشكّل، في نهاية المطاف، عائقا للعمل التحليلي»[151]. لماذا كان من الضروري إيراد هذه الكلمة: «في نهاية المطاف»؟. ذلك لأن فرويد لا يعتبر المقاومة إلا كشيء نضعه نصب أعيننا قبل أن نصل إلى

النهاية، وندفعه بأرجلنا إلى حد ما. وبالإضافة إلى ذلك فليست الذات هي التي تقاوم: بل بالأحرى إن المقاومة هي نوع من القصور الذاتي الملازم للنواة المكبوته المولدة للمرض. ومع تشكّل ملامح نظرية الكبت، ستأخذ المقاومة المعنى اللازم لها: إذ يكون على عملية الكبت نفسها أن تقاوم كل ما يسعى إلى إزالة الكبت.

بل إنه يتعين أن نفهم أنه، حسب فرويد، ليس اللاشعور هو الذي يبدي المقاومة: بل إنه يميل كذلك إلى «شق طريق نحو الشعور»[152]، بحيث لا يتعلق الأمر سوى برفع المفعول الثانوي للكبت الذي تُعتبر المقاومة تكرارا له وبقية من بقاياه. إن الهيأة النفسية الكابتة إذن، أي الأنا، هي المغلوبة هنا بمساعدة صادرة من هذه الهيأة النفسية ذاتها.

وفي نهاية المطاف فإن فرويد سيواجه مخزونا من المقاومات، صادرا عن الهيآت النفسية الثلاث ذات الصبغة المكانية (instances topiques) (انظر دراسته عن «الكف، والعرض، والقلق» الصادر سنة 1926)، في حين أن دافع الموت سيبدو بمثابة مركز أكيد للمعارضة الجذرية[153]. وهذا ما يدفع فرويد إلى المبالغة في توحيد مفهوم الكتب، مانحا إياه نوعا من الوحدة على أنه يشير إلى القطب السالب للعمل التحليلي.

وبمقابل ذلك فإن التحويل (le transfert)، الذي تم اعتباره عائقا، سيظهر بمثابة قطب إيجابي. ليس هناك ما هو أكثر دلالة من الطريق الذي قاد فرويد نحو معالجة هذا «العرض» الذي هو التحويل من حيث هو ما يصلح كتعريف للعلاج ذاته. بحيث أنه كان من الضروري انتظار سنة 1912 [154] -أي ربع قرن تقريبا بعد التعرف على مفعول التحويل وبعد خمسة عشر عاما من التجارب التحليلية- حتى يصبح التحويل قابلا للتقديم من حيث هو كذلك (وخاصة تحت تأثير التفكير في حالة المريضة دورا «dora».

هكذا انكشف معنى العلاج ذاته، أي أن العائق هو الظرف نفسه الذي تظهر به «حقيقة» الذات بالنسبة للذات نفسها، وهو ما يمكن أن يسمى بـ:«التحويل».

ابتداء من ذلك الوقت ستتجلى غائية العلاج، التي يحدد فرويد لحظاتها الثلاث: **التذكر، التكرار، الإعداد**[155]. على الذات أن تتذكر، وأن تكرر، وأن تقوم بإعداد المقاومات. إننا بعيدون عن الأمل في إبعاد الوجدان المعاق إلى الخارج: يلزم بالنسبة للذات استدماج الحقيقة التي تم إنشاؤها هكذا، والموافقة عليها من طرف لاشعورها. وتلك بالضبط هي أخلاقية العلاج: «هناك حيث يكون الهو يجب أن يَحُلَّ الأنا»[156]. والمحللون النفسيون يقدمون وكأنهم «رهبان النفوس **الدنيويون** الذين ليسوا في حاجة لأن يكونوا أطباء وليس لهم الحق في أن يكونوا رهبانا»[157]. هكذا نفهم الآن لماذا لا تجتمع المكتشفات التقنية كلها دفعة واحدة: ففرويد لم يكتب أبدا «مؤلفا في التقنية التحليلية»، مكتفيا بوضع معالم على طريقه. وفي هذا المنظور أيضا يتعين النظر إلى «النزعة التفاؤلية» أو«النزعة التشاؤمية» في العلاج. إنها تقنية غريبة فعلا، حيث -كما يقول هو- يمكن أن نكون متأكدين من قبل أن المفعول المأمول لن يتم الوصول إليه»[158]، وهو ما يمكن من تصنيف هذه التقنية العلاجية التحليلية ضمن تلك «المهن العسيرة» بجانب فن التربية، وفن الحكم.

ليس ذاك نوعا من التخلي بل هو بالعكس اعتراف بواقعة أن الرغبة لا يمكن التحكم فيها واستعمالها بواسطة مجموعة من التقنيات: فهذه يمكن فقط أن تغير موقع الذات بالنسبة إلى رغبتها، تاركة لها أمر إنتاج تركيب جديد. وهو شيء «قليل»...و«كثير».

خلاصة

«الـ» مكتشفَ التحليلي والمقاومات التي تواجهه: الـرغبـــة والـحقيــقـــة

نستطيع الآن، وقد وصلنا إلى نهاية هذا المسار التاريخي لعملية الاكتشاف التحليلي، أن نقيس طبيعة الاكتشاف التحليلي، من خلال نتائج الثورة الفرويدية. يبدو أن هذا المسار قد ساعدنا على تخطي وهم الاكتشاف ذاته، حين تم تصويره على أنه كشف عن **واقع** ظل مهمَلا ومتجاهَلا. ومن الغريب أن الموضوع الذي تم إنشاوه خلال عملية الاكتشاف ذاتها -أي الموضوع الميتاسيكولوجي القائم على أساس البحث في المادة العيادية وفي أزمات التماهي المتلاحقة- هو ما **يشكل** جوهر الاكتشاف التحليلي. إن التعديل الذي لحق بموضوع التحليلي النفسي -وخاصة مع ظهور نظرية ليبيدية، نرجسية ومع ظهور دافع الموت- لم يكن من الممكن تفهمه لو حدث بصورة أخرى، خاصة وأنه يبدو أن فرويد قد غير لغته العامة. يصبح هذا الموضوع مفهوما إذا اعتبرناه سعيا يتجه تدريجيا نحو التحديد المضبوط لموضوع الميتاسيكولوجيا (كما عرّفنا وضبطناه من قبل). وبعبارة أخرى فإن **موضوع** الميتاسيكولوجيا هو ما تحاول هذه التحديدات المتعاقبة ضبطه خلال التطور التدريجي للتحليل النفسي: فهذا الأخير يكشف لنفسه بالتدريج عما يود التحدث عنه منذ البداية إلى النهاية.

ومع ذلك يجب أن نجرؤ على طرح السؤال النهائي: إذا كان علينا أن نحاول الإمساك بهذه الحركة نفسها بنظرة واحدة، بغية الإجابة عن السؤال: «ماذا اكتشف التحليل النفسي؟» وراء تعدد وتلاحق «مكتشفاته

الصغيرة»، ففي أي اتجاه يتعين علينا أن نبحث؟. ما هي، بصورة ما، «النقطة» التي جدد فيها التحليل النفسي؟ وما هي النقطة الحاسمة التي غير فيها التحليل النفسي تصورنا للعالم؟. وبصدد أية نقطة يكون قد أحدث القطيعة المرتبطة بتدخله؟.

عندما وصل فرويد إلى إحدى النقط الحاسمة في مساره حاول أن يقدم لنا عنه صورة تشبيهيه إذ أن الجديد لا يقدم نفسه بصورة أحسن إلا في إطار تشبيه.

نود أن نشير هنا إلى النص الذي يموقع فيه فرويد جديده هذا، ضمن تاريخ الثورات التي أحدثها كل من كوبرنيق وداروين. وهي صورة لأسس هذا الجديد تعبر عن إصرار فرويد على التجديد.

لكن تجب الإشارة إلى أن فرويد طرح هذه الفكرة بمناسبة معالجة «صعوبة تعترض التحليل النفسي»[159]. يفكر التحليل النفسي في «أشكال المقاومة المضادة له»[160]، وفي كونه يستثير امتعاض المستمع أو القارئ، ويجعله أقل استعدادا ليوليه الاهتمام والاستحقاق»، وذلك بسبب تطويره لنظرية الليبيدو» التي يبدو أنها نظرية تغالي في إعطاء الأهمية للغرائز الجنسية»[161].

إن فرويد، وهو يتساءل عن منبع هذه المعارضة، يرجعها في النهاية إلى النرجسية -مستعملا بذلك المفهوم الذي فرض قبل ذلك بقليل التعديل الحاسم للنظرية التحليلية- كما لو أن هذه المعارضة قد ساعدت على التعريف أكثر بموقع المعرفة التحليلية ذاتها. ويتعلق الأمر منذ **الآن** بإبراز أن «نرجسية الإنسانية وشعورها بكرامتها وباعتزازها بذاتها قد تكبدت ثلاث إهانات كبرى -من طرف البحث العلمي»[162]. فبعد أن قضى كوبرنيق على وهم مركزية الأرض، وداروين

على وهم «مركزية الحياة» -أولهما بإبراز أن الأرض ليست هي مركز الكون وثانيهما بأن الإنسان ليس سيد المخلوقات الحيوانية- سينتزع مؤسس التحليل النفسي من الإنسان آخر سبب للاعتداد بالذات: أي نفسه ذاتها!. وهكذا تفقد الذات أولويتها على العالم والحياة... وعلى ذاتها: «ليس الأنا سيدا في بيته»[163]. أليس ذلك هو مصدر المقاومة المبداة تجاه التحليل النفسي؟. «فما المدهش إذن في أن الأنا لا يولي انتباهه للتحليل النفسي ويرفض بإصرار أن يؤمن به!»[164]. إننا بإرجاعنا للمقاومة المبداة تجاه المكتشَف الأساسي للتحليل النفسي إلى مصدره الحقيقي نكون قادرين على فهم ما هو أساسي فيما يُكتشف، وذلك لأنه -وفقا لمنطق المفارقة والتناقض الذي يسود اللاشعور- يمكن قياس ضخامة الاكتشاف من خلال حجم المقاومة الموجهة ضده. يجب إذن أن نتصور أن ظهور التحليل النفسي يعمل بمثابة رفع للكبت، بل بمثابة «استنكار» يكشف للذات عما هو أساسي **بالنسبة لها**. وبهذا المعنى فإن ما هو حيوي في الاكتشاف التحليلي هو إبراز ما يقسم **الذات** نفسها من الداخل أكثر مما هو تسليط الضوء على **موضوعات** كانت مجهولة من قبل. أوبعبارة أخرى إن التسليط التدريجي للضوء على الموضوع -المعنى المحدد فيما سبق- كانت ركيزته وعلته القصوى هي اكتشاف الثغرة المجهولة التي تقسم الذات نفسها. هكذا يمكننا إذن أن نتوصل إلى صياغة ما يكتشفه فرويد بالأساس: وهو أن الذات هي موضوع العمليات التي تشكلها -أي التي هي «حقيقتها»-، لكنها لا تريد ولا تستطيع أن **تعرف** عنها شيئا. وهذا هو ما يجعلها، في النهاية، تقاوم التحليل النفسي، الذي يكشف للذات عن هذه الهوة السحيقة القائمة بين حقيقتها المتخيلة ومعرفتها بنفسها.

يمكننا أن نموقع التحليل النفسي ضمن هذا النوع من الجدل بين «المعرفة» و«الحقيقة» عبر مقطع من ثلاث مراحل:

1 ـ يفترض اللاشعور وجود فلتة (insu) غير معروفة في الذات: وهذا يعني أن ما يُنتج عرَض الذات غير معروف من طرفها. بعبارة أخرى: إن ما هو «حقيقي» في الذات لا تعرفه هذه الذات؛ أو بالعكس، أن ما «تعرفه» الذات (بوعي) ليس هو حقيقتها، أي ما هو حقيقي عنها. وذاك هو مصدر عدم تعرفها على نفسها، وهي الخاصية التي لا يمكنها بتاتا التغلب عليها: ليست الذات فقط في حالة جهل بنفسها (وهو ما لا يمكن أن يكون سوى معرفة غير مكتملة)، بل هي في حالة سوء تَعرُّف -أي في حالة علاقة معرفية مستحيلة مع «حقيقتها» الخاصة، لأن هناك قسطا من رغبتها لا يمكنها الإفصاح عنه- وذلك خوفا من سلطة المنع التي تراقبها. ولذلك يجد العصابي الوسيلة للاستمتاع بـ«حقيقته»، انطلاقا من معرفة ناقصة، من خلال أعراضه، وتلك «فائدة» مرضه.

2 ـ سنرى ما سيكشفه التحليل النفسي للذات: فهو سيدخل نوعا جديدا من المعرفة؛ سيحاول إنتاج معرفة بما يفلت من سلطة الذات؛ ومن ثمة فإنه سيخلخل جذريا علاقة المعرفة التي تقيمها الذات من جهتها مع حقيقتها الخاصة (في نظر لاشعورها). هناك حيث يكون الهو يتعين أن يحل الأنا؛ يتعين على الذات أن تعرف ما يحرك «حقيقتها» وذاك هو مطلب التحليل النفسي.

3 ـ نفهم الآن السبب الذي يجعل التحليل النفسي يمتلك هذه الصفة الخاصة جدا وهي أن يزف إلى الذات خبرا لا يمكن إلا أن يولّد مقاومة لديها، لأنه خبر يهم الذات نفسها، عبر ما لا يمكن للذات أن تعترف به لنفسها. إن النرجسية لا يمكن إلا أن تُخدش، خفية أو بجلاء،

بمجرد أن يتم تغيير موقع الشاشة الخيالية (الحقيقة المشاعة عن الذات)، بواسطة إدخال معرفة جديدة ومفجرة. لم يبق أمام الذات إذن سوى المصادقة على هذه المعرفة من أجل أن تستخلص منها النتائج.

ذاك فعلا هو الخطاب الذي يوجهه التحليل النفسي إلى الذات على شكل حكمة توجهها إليها ساحرة (وفق المقارنة المحببة إلى فرويد)[165]:

«ليس هناك شيء غريب دخل إليك، إنه جزء من حياتكِ النفسية الخاصة انفلت من معرفتكِ، ومن سيطرة إرادتكِ (...) لقد بالغتِ في تقدير قوتكِ حين اعتقدتِ أن باستطاعتكِ أن تتصرفي على هواك في غرائزك الجنسية (...) فثارت هذه إذن وسارت في طرقها الخاصة المظلمة بغية الإفلات من القمع (...) فلم تعرفي كيف تصرفتْ وأية مسالك اجتازتْ؛ ونتيجة هذا العمل وحدها، أي العَرَض المتجلي في الألم الذي تشعرين به، هو ما وصل إلى معرفتك. أنت تعتقدين أنك تعرفين كل ما يجري في نفسك، بمجرد أن يكون ذلك مهما لأن شعورك قد أبلغك ذلك إذن. وعندما تكونين على غير علم بالشيء الذي يحدث في نفسك، فإنك تقبلين بطمأنينة كاملة، أن ذلك غير موجود فيها. بل إنك لتذهبين إلى حد الاعتقاد بأن ما هو نفسي مطابق لما هو شعوري، أي لما هو معروف من طرفك، وذلك رغم البراهين الواضحة على أن أشياء كثيرة تحدث في حياتك النفسية أكثر من تلك التي تتماثل إلى شعورك. اتركيني إذن ألقنك أشياء بهذا الصدد. إن ما هو نفسي لا يتطابق فيك مع ماهو شعوري: فأن يحدث شيء في نفسك، وأن تكوني على بينة كافية منه، فهذان شيئان مختلفان (...). أدخلي إلى أعماق نفسكِ، وتعلّمي أولا أن تعرفي ذاتكِ، وإذ ذاك ستفهمين لماذا تسقطين مريضة، وقد يكون باستطاعتكِ أن تتلافي المرض»[166].

إن هذا الكشف يّولد لدى الذات رفضا أليما، لأن على الرغبه أن تخفِّض من أوهامها. بل إنه ربما هدد بتحويل «البؤس العُصابي» إلى «ألم عادي»[167]. لكن الذات تكسب منه نوعا من إعادة التوازن بين ما هي في حقيقتها وبين المعرفة التي يمكنها الحصول عليها -مستعيدة بذلك «قدرتها على التصرف، وعلى الاستمتاع»[168].

ذاك في النهاية، هو الاكتشاف الحقيقي للتحليل النفسي. والمفارقة هي أن ما تم اكتشافه -أي تسليط الضوء عليه- هو "الـ" **نقطة الأكثر ظلمة**، أي السر الذي يقسِّم الذات تقسيما جذريا. يقول فرويد: أعرف أني عندما أعمل، فأنا أبث عمدا الظلمة حواليَّ حتى أركز كل الضوء على "الـ" **نقطة المظلمة**...»[169]. وهذه النقطة المظلمة هي الشيء الوحيد الذي يكتشفه التحليل النفسي، مسلطا عليه كل الأضواء. وهذا يشير إلى المفارقة الأساسية للاكتشاف التحليلي، الذي يضع المتلقي -أي الذات نفسها- في وضعية هشة. وقد أشار إلى ذلك فرويد يوما ببساطة جارحة: «في الحقيقة ليس هناك شيء يكون الإنسان، بفعل تنظيمه الداخلي، أقل تهيؤا له، كما هو تجاه التحليل النفسي». أليس ذلك بالضبط هو ما يحتم على الإنسان أن يعيد الكشف عنه باستمرار وذلك ضدا على تنظيمه الذاتي الخاص.؟

الهوامش:

1- شور (م): **الموت في حياة فرويد** غاليمار 1975.

2- لانسلووايت: **اللاشعور قبل فرويد** بايو1971 يمكن أن نعود إلى المنشئ البطيء وإلى التركيب بين الاستشهادات المتعلقة باللاشعور التي يقدمها المؤلف.

3- يقدر لانسلووايت قراء هذا الكتاب بحوالي 50000 شخص. حول العلاقة بين تصور فرويد و تصور هارتمان للاشعور نحيل إلى دراستنا «فرويد والفلسفة والفلاسفة» باريس المنشورات الجامعية الفرنسية 1976 ص. 32-35 وص. 190.

4 - انظر أيضا علاقته بأكبر من سبقه لنعرف الفرق (فرويد ونيتشه باريس.م.ج.ف)

5- وهذا أمر يبرره الاهتمام الخاص الذي يوليه مؤسس التحليل النفسي للآثار المصرية والهيروغليفيات. ت.

6 - وهو ما يبيح لنا الحديث عن «إبستمولوجيا فرويدية» (انظر كتابنا «مدخل إلى الإبستمولوجيا الفرويدية») مايو 1981.

7- انظر دراسته «المقاومات الموجهة للتحليل النفسي» (1925) حيث يعالج «سوء الحال» تجاه الجديد الذي يرجع أصله إلى «التكاليف النفسية التي يتطلبها الجديد دوما من الحياة الذهنية وعدم اليقين الملازم له والذي قد يذهب إلى حد الانتظار الكئيب». وحول جذور هذه المقاومة انظر خلاصة دراستنا هذه.

8 - إن مثل هذا الاستعمال للضبط التأريخي سنستعمله فيما بعد.

9 - انظر الفقرة التصديرية لكتاب «تفسير الأحلام» المستعارة من فيرجيل. وانظر تفسير هذا التشبيه الشيطاني لدى فرويد خاصة في المرحلة الأكثر نشاطا من حيث الاكتشاف في باكان (دافيد): **فرويد والتصوف اليهودي**. باريس 1964 مايو ص. 170.

10- انظر «مدخل الى الابستمولوجيا الفرويدية». ص. 99.

11- انظر النصوص المترجمة إلى الفرنسية تحت عنوان «حول الكوكايين» باريس كومبلكس. 1976.

12- «مدلول التحليل النفسي». الفصل27. ص. 170.

13- «المراسلات» غاليمار. رسالة إلى رومان رولان بتاريخ 3 ماي 1926.

14- انظر رفض كل نظرة شمولية للعالم من طرف فرويد (في فرويد والفلسفة... ص. 45).

15- رسالة إلى ماري بونابارت بتاريخ 1 أيناير 1927 المذكوره من طرف جونز حياة وأعمال سيغموند فرويد. باريس. م.ج. ف. 1958. 1969.

16- يوجد هذا السر في الرسالة الدورية الموجهة لأعضاء المجتمع بتاريخ 15 فبراير 1924 (مراسلة مع كارل أبراهام) باريس. غاليمار 1969 ص. 351.

17- «التحليل النفسي والطب» في «حياتي والتحليل النفسي» ترجمة ف. غاليمار 1968.

18- لفظ «التحليل النفسي» يظهر فعلا لأول مرة في «الوراثة وغائية العصابات» وهو نص منشور بالفرنسية سنة 1896؛ وبالألمانية في نفس السنة في «الملاحظات الجديدة حول العصابات والذهانات الدفاعية» وحول معنى انتصار هذه التسمية في هذا الوقت بالذات انظر خلاصة مقالنا «الأسس الفلسفية للتحليل النفسي».

19- «التحليل النفسي» و«نظرية الليبيدو». الأعمال الكاملة. ص. 211.

20- ألح فرويد دوما على واقعة أن التحليل النفسي لم يقم فقط «بنقل الأفكار المكتسبة حول المادة المرضية إلى ما هو عادي» بل إنه كشف عن التناظر بين العمليات العادية والعمليات المرضية» (**أهمية التحليل النفسي**) ومن ناحية أخرى إن التحليل النفسي لا يمكن أن يختزل إلى مجرد نظرية العصابات، بل إنه يهم مجموع المجال السيكولوجي.

21 - بالنسبة لكنط يظل الحدس الحسي بدون مفهوم حدسا أعمى كما يظل المفهوم بدون حدس فارغا (نقد العقل الخالص).

22- الأعمال الكاملة (ص210) حول التفسير الكامل لمقدمة «الميتاسيكولوجيا» لسنة 1915 وحول المراجعة التاريخية المضبوطة نحيل إلى الفصل 3 من القسم الأول من كتابنا «مدخل إلى الابستمولوجيا الفرويدية» ص. 73.

23 - «التحليل النفسي» و«نظرية الليبيدو». الأعمال ص. 229.

24 - نفس المرجع.

25 - «الدوافع ومصير الدوافع» الأعمال الجزء العاشر ص.. 210.

26 - إ.جونز: حياة وأعمال فرويد ج 2 ص. 106-107.

27 - رسالة إلى لواندرى سالومن بتاريخ 1 أبريل 1915.

28 - نستعمل هنا ما يناظر الفرق الكنطي «الأحكام المحددة» التي تدخل ماهو خاص ضمن قانون عام وتختزله إليه و«الأحكام الانعكاسية» التي تعني «انعكاس»

ماهو كلي انطلاقا من حدث مفرد وبدون أن تذيب تفرده. وهي الصفة المميزة للأحكام الجمالية على وجه الخصوص حسب كنط. ستقيم الكنطية الجديدة لمدرسة باد (Bade)، على هذا الأساس، تعارضا بين العلوم «الواضعة لقوانين» والعلوم «الوصفية» (فاند لباند) يلجأ فرويد خلال اكتشافه، إلى نوع من الوصفية في حين أنه يظل منشدا إلى مثال «طبيعي» في العلم.

29- حول أهمية تعلم هذا العلم الخاص من طرف فرويد، في بداية تكونه أنظر مدخل إلى الإبستمولوجيا الفرويدية. ص. 100

30- «تحليل منته وتحليل لا ينتهي» (1937) الأعمال الجزء 16، ص. 69، حول دور هذا «التخيل النظري» انظر كتابنا «مدخل إلى الابستمولوجيا الفرويدية» ص. 90 ومقالنا «فرويد والوحي الأسطوري» مجلة Furor 1982 عدد 7.

31- ويضيف التهكم الفرويدي: «مع الأسف أن تعاليم الساحرة ليست لا واضحة ولا مفصلة بما يكفي».

32- انظر رسالة 25 مايو 1895، وهو في خضم الاكتشاف، حيث يكتب فرويد لفليس: «لم أقم خلال الليالي بين الحادية عشرة والساعة الثانية سوى بالتخيل والنقل والتخمين...» (في «مولد التحليل النفسي» ص. 107).

33 - ينتمي فرويد فعلا إلى «فكر الأنوار»، حيث إن تصوره للعقلنة مستمد من هذا الفكر: «اجرؤا على استخدام عقلك». ولهذا يبدو له من الأساسي أن يجرؤ على تقديم تفسيرات بدل أن «يظهر أنه يتردد» ليبدو بمظهر علمي. انظر مقالنا: «فرويد والتصوف» في المجلة الجديدة للتحليل النفسي العدد 22 خريف 1980، «انبعاثات ومشتقات التصوف». ص. 49

34 - حول هذا العنصر الأساسي سنكتفي بالإحالة على مقالنا «اضطراب الفكر وفكر الاضطراب حسب فرويد» في المجلة الجديدة للتحليل النفسي. 15. «اضطراب فعل التفكير».

35- رسالة إلى ساندور فرنتزي بتاريخ 1915.

36- رسالة إلى مارتا بتاريخ 19 يونيو1884

37- «حياتي والتحليل النفسي» (1925)، هذه السيرة الذاتية التي يعيد فيها فرويد بصورة استعادية حركته الاكتشافية هي شهادة رئيسية بالنسبة لموضوعنا، لكنها تتطلب التعديل والتحوير تجنبا للوهم اللاحق -سنقرأ في «دراسات في الهستيريا» سردا عن حالة أنًا أو (الترجمة الفرنسية باريس م.ج. ف. (1971)، وقد حكى

لوكي فريمان قصة حياة أنّا أو». باريس.م.ج. ف 1977 . وهنا نجد ص.ورة كاملة عن الهستيريا (شلل . تشنجات . اضطرابات بصرية) مرتبطة بشعور حاد بالذنب في علاقة مع مرض الاب.

38- يجب أن نشير إلى أن هذه الدراسة قد حررت ثنائيا من طرف فرويد وبروير، لكن تحت إلحاح فرويد : وفعلا فهي تمثل نهاية الفترة الما قبل تحليلية بالنسبة لفرويد .

39- «دراسات في الهستيريا»، «مداخلة أولية»، «الآليات النفسية للظواهر الهستيرية» ص. 5.

40- انظر مثلا تاريخ الهستيريا لإيزافيث، باريس. سيفرس 1972.

41- selbstdarstellung

42-انظر فيما سيلي المعنى الميتاسيكولوجي لهذه المدلولات التي سيقننها فرويد في «دراسة حول السيكولوجيا العلمية» (1895) المنشور بعد مراسلته مع فليبس في «مولد التحليل النفسي».

43- selbstdarstellung

44- مدخل إلى الإبستمولوجيا الفرويدية ص. 120.

45- رسالة إلى وليم فليبس بتاريخ 23 مايو 1897

46- يجب أن نفهم هذا المصطلح بالمعنى الذي يأخذه في الإبستمولوجيا الفرويدية، أي ما يسمح بالانتقال من الوقائع إلى المفاهيم. قد يكون بروير لعب إذن دور مقدم علاقات، حولها فرويد إلى مفاهيم.

47- نعرف رد الفعل الغريب كرافت ايبينغ خلال معالجته لفرضيات فرويد حول «حكايات الجن العلمية»

48- ابتدأ فرويد يتراسل مع فليبس ابتداء من 1887 إلى غاية 1902.

49- نفس اللفظ المذكور في الهوامش رقم 43.

50- نفس المرجع.

51- نفس المرجع.

52- بعد أن استدعي بروير لفحص حالة أنّا أو، تماما ليلة نهاية العلاج، وجدها واقعة تحت طائلة حالة هستيرية شديدة تشكو فيها من حمل متخيل ربما كان هو سببه، فلاذ بالفرار. ولعل هذا المشهد هو الذي مكن فرويد من التخلص من تبعيته تجاهه مسجلا دناءة الأستاذ. وتلك واقعة تشبه «حالة إيما» التي شرحها

مـاكس شـور: على إثر خطأ لفليـيس، الذي نسي قطعـة ثوب في أنف إحـدى المريضات بالهستيريا، في فبراير 1895 اجترأ فرويد على مراجعة رأيه في هذه الصورة الأخرى للأستاذ، بعد أن حاول أن يثبت براءته (انظر الوثائق المجمعة في «دراسات فرويدية» سنة 1979، («أوجه فرويد»).

53- الأعمال الكاملة الجزء 14.

54- نفس المرجع.

55- نفس المرجع.

56- نفس المرجع.

57- نفس المرجع.

58- نفس المرجع.

59- انظر «بداية العلاج» (1913): «يبدو العصاب عامة بمثابة «فتاة آتية من بعيد» (حرفيا: من الخارج). وبما أننا لا نعرف من أين تأتي فإننا ننتظر أن نراها تختفي يوما ما».

60- selbstdarstellung

61- المجلة الفرنسية للتحليل النفسي 1935 الجزء 8، ص. 2 ـ 11.

62- يذهب فرويد في «دروس تمهيدية في التحليل النفسي» (1917) إلى حد القول: «لعل هذه التوهمات التي تحكي لنا اليوم في التحليل (...) قد كانت من قبل، أي في الفترات الأولى الأصلية للعائلة الإنسانية، أمرا واقعا، وأن الطفل إنما يملأ ثغرات الحقيقة الفردية بمساعدة الحقيقة السابقة على بداية التاريخ». الأعمال الجزء 11، ص. 386 هكذا برزت العلاقة الترابطية بين تطور الفرد وتطور النوع التي سنرى دورها في السيكولوجيا الجماعية.

63- انظر الرسالة المؤرخة في 21 شتنبر 1897 في «مولد التحليل النفسي» ص. 190.

64- selbstdarstellung

65- نسجل بأن فرويد، قد اعترف فيما بعد بالطابع التهويلي للمشهد مبينا بأنه مع ذلك يرتكز على جزء من الواقع (الأعمال الجزء 12، ص. 137 الهامش).

66-ألا يرتب فرويد الحلم ضمن «مشهد آخر» (تفسير الأحلام) يصوره على أنه عملية تحويل تتم على ماهو حالي من المشهد البدائي؟. والفكرة واردة عند فرويد.

66- selbstdarstellung

67- في هذه الفترة انطلق فرويد فعلا في تحليله الذاتي الذي بدا فيه أن موت أبيه (أكتوبر 1896) قد لعب دورا حاسما. بل إنه بطرحه لمسألة دور الأب في المشهد البدائي يكون قد طور المسألة. لا يمكننا أن نتجاهل أن اكتشاف الأوديب يدور حول مسألة «غلطة الأب». انظر بصدد هذه النقطة ديريي أنزيو «التحليل الذاتي لفرويد» وملاحظات ماري بالمارى «الإنسان ذو التماثيل».

68- «مولد التحليل النفسي» ص. 194. فيه يبرئ الأب (انظر الهامش السابق) ويسجل الأفاقة الأولى لليبيدو، وكذا دور مربية قديمة في إحداث عصابه الخاص. انظر بهذا الصدد رسالة 15 أكتوبر 1897(نفس المرجع، ص. 197) والإشارة إلى «أوديب الملك» في رسالة 5 نونبر من نفس السنة (ص. 203).

69- في مقال تقني ص.غير: «حول نمط خاص في إختيار الموضوع لدى الإنسان» (ضمن مساهمات في سيكولوجيا الحب» حيث يقول بأن الذات «تسقط تحت سيطرة أوديب»: «فهو لا يصفح عن أمه ويعتبر من باب عدم الوفاء أنها لم تمحضه هو بل محضت الأب وخصته بامتياز التفاعل الجنسي» (ضمن «الحياة الجنسية» ص. 52)

70- «خمس حالات من التحليل النفسي». يتعلق الأمر بفحص رهاب طفولي (متعلق بالتخيل) لدى طفل عمره خمس سنوات، وقد تدخل فرويد في هذه الحالة انطلاقا من علاقة مع أب الطفل.

71- انظر الفقرة اللاحقة.

72- «بعض النتائج السيكولوجية المتعلقة بالفرق التشريحي بين الجنسين» (1925) و«اختفاء مركب أوديب» 1924.

73- انظر «حول الجنس الطفولي» (1931) و«حول الأنوثة» (ضمن محاضرات جديدة؛ التحليل النفسي).

74- أعيد إدراجه في الفصل الثاني الفقرة الثانية من علم الأحلام». من الملحوظ أن فرويد يعبر في ذلك عن تأنيب ضمير تجاه طلب المريضة الهستيرية الذي لم يستطع تلبيته، وهو ما يقيم الربط مع الممارسة السابقة.

75- رسالة بتاريخ 12 يونيو 1900ضمن «مولد التحليل النفسي» ص. 286.

76- «تفسير الأحلام» الفصل 3.

77- نفس المرجع، الفصل الرابع.

78- انظر الفصل السابع الذي يعيد تركيب ميكانيكا كل الحلم.

79- «ملاحظات حول نظرية وممارسة تأويل الأحلام» 1923.

80- انظر حول هذا الرفض للمفعول الأسطوري دراستنا «فرويد والتصوف» المرجع السابق الذكر خاصة ص. 55 وما يليها.

81- مولد التحليل... ص. 232.

82- «علم النفس المرضي للحياة اليومية» 1904.

83- «النكتة وعلاقتها باللاشعور» 1905.

84- يتم تطوير هذا التمييز في «محاولة إقامة سيكولوجيا علمية» ثم في علم الأحلام الفصل السابع.

85- «نحو كتابة تاريخ لحركة التحليل النفسي» 1914 الأعمال الجزء 10، ص. 54.

86- «الكبت» في الميتاسيكولوجيا.

87- نفس المرجع.

88- نفس المرجع.

89- من الغريب أن نلاحظ أن هذا اللفظ حاضر بصورة مبكرة في كتابات 1894 حول «العصابات الذهانية الدفاعية» (الأعمال الجزء 1 ص. 72).

90- في المكتوب الصغير الذي يعتبر من أكثر كتابات فرويد كثافة والذي يحمل نفس هذا العنوان (1925). الأعمال الجزء 14 ص. 11. 15.

91- نفس المرجع.

92- يستعمل فرويد هذا اللفظ خاصة في منتصف العشرينات في علاقة مع نظرية الفيتيشية.

93- ينتهي فرويد فعلا بالتأكيد على أن الكبت ينصب على الوجدان بينما ينصب الإنكار خاصة على التمثل. لكنه يتحدث أيضا عن إنكار الواقع.

94- لقد تطور فن وصف وتصنيف الأمراض لدى فرويد فعليا بين 1894و 1915 ثم في سنة 1924.

95- انظر بصدد هذه النقطة دراستي سنة 1924: «العصاب والذهان» و«فقدان الإحساس بالواقع في العصاب والذهان» الذي يصحح الدراسة السابقة. وفعلا ففرويد محرج تجاه تصوره الثنائي: النفس الواقع، وهكذا نرى كيف أن مراعاة المفعول العيادي يفرض عليه تعديل تصوره. انظر دراستنا حول «الأسس الفلسفية للتحليل النفسي» حيث عرضت بتفصيل لهذه النقطة.

96- ن. م.

97- انظر الهامش رقم 96.

98- مرجع مذكور.

99- الأعمال الجزء الخامس، ص. 132.

100- انظر ما سبق.

101- انظر «الفيتشية» 1927.

102- لفظ اقترحه جاك لاكان لترجمة لفظ verwerfung.

103- selbstdarstellung.

104- ن. م.

105- الأعمال ح 9 ص. 331.

106- ن. م.

107- ن. م ص. 353.

108- انظر المجاز النباتي الذي قدمه فرويد في برهنته.

109- الأعمال ح 5 ص. 31.

110- ن. م ص. 30 (مقدمة الطبعة الثالثة لسنة 1914).

111- ن. م ص. 29.

112- ن. م ص. 30.

113- ن. م ص. 29.

114- أدخلت هذه المرحلة الأخيرة فيما بعد، في دراسة سنة 1923 حول «التنظيم التناسلي الطفولي».

115- «التهيؤ للعصاب الوسواسي» (1913): ليس من الصدفة أن يكون الطور الأكثر تبينا (الطور السرجي) هو الذي آدخل فكرة «التنظيم».

116- يدعو فرويد الميتاسيكولوجيا ذاتها بأنها «طفله المثالي»، و«طفله المشكلة» (رسالة بتاريخ 12 دجنبر 1896) ويطلب من فليس ما إذا كان له الحق في أن يطلق هذه الأسماء (رسالة مارس 1898) على هذه «السيكولوجيا التي تقود إلى مؤخرة الوعي».

117- هذه المجموعة المعنونة **بالميتاسيكولوجيا** كانت ستحتوي على اثنى عشر دراسة، غير أن فرويد أتلف الدراسات السبع الأخرى.

118- «اللاشعور». الأعمال. ح 10 ص. 281.

119- هذا التصور مرتبط بالنماذج التاريخية للعلم في الفترة التي عاش فيها فرويد: فيما يتعلق بهذه النقطة الأساسية نحيل على القسم الثاني من كتابنا: «مقدمة، إلى الإبستمولوجيا الفرويدية» ص. 95.

120- انظر كتابنا «فرويد والفلسفة والفلاسفة».

121- انظر ما سبق بصدد المعنى المحدد في البداية.

122- «الدوافع ومصائرها». الأعمال الجزء 10

123- الأعمال جزء 5 ص. 67. انظر أهمية هذا المشكل في بحثنا «الأسس الفلسفية للتحليل النفسي». ص. 80، 82.

124- ن. م ص. 126.

125- «افتقاد رؤية الأصل النفسي في التصور التحليلي» الأعمال ح 8، ص. 97 - 98.

126- رسالة إلى كار ابراهام بتاريخ 11 دجنبر 1914 في «مراسلات» مرجع مذكور ص. 150.

127- انظر الصفحتين الأخيرتين من مقدمة هذا البحث.

128- رسالة إلى القس بفيستير بتاريخ 25 يوليوز 1922 في «مراسلات فرويد مع القس بفيستر». باريس غاليتمار 1966 ص. 135.

129- فيما يخص دافع الموت (انظر القسم اللاحق من البحث) في «ما وراء مبدأ اللذة» الأعمال الجزء 13 ص. 64.

130- هذا هو عنوان المكتوب الأساسي: «لتقديم النرجسية»... في النظرية التحليلية (1914). يجب أن نشير إلى أن لفظ «النرجسية» قد تم إدخاله في نونبر 1909 (كما تشهد على ذلك **دقائق الجمعية التحليل نفسية في فيينا**).

131- «حياة وأعمال سيجموند فرويد» ح 2 ص. 322.

132- ن. م ص. 323.

133- «لتقديم النرجسية» الأعمال ح 10، ص. 141.

134- لم يعترف أبدا بمثال الأنا كهيأة مكانية (انظر القسم اللاحق)

135- الأعمال ح 10، ص. 161.

136- لاحظ علاقة الإحيائية النرجسية مع **الذهنية البدائية**.

137- السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا.

138- «في يوم من الأيام، اجتمع الإخوة المطرودون، وقتلوا الأب وأكلوا لحمه مما وضع حدا لوجود العشيرة الأبوية (...) وبواسطة عملية اللاالتهام حققوا التماهي مع الأب، واكتسب كل واحد منهم جزءا من قوته». (الأعمال ح 9ص 171. 172). وذلك هو مصدر «الشعور بالذنب» المرافق للطفل والذي خلق التوابت التي يكون عليها أن«تختلط بالرغبتين المقموعتين لعقدة أوديب» (ص. 172).

139- «الأنا والهو» الأعمال ح 8.

140- ن. م.

141- ن. م.

142- ن. م.

143- «الأنا والهو».

144- «محاضرات جديدة» الأعمال ح 15.

145- الأعمال ح 16.

146- ن. م.

147- ن. م.

148- بصدد هذه النقطة نحيل على دراستنا «تحقيق عن المفهوم الفرويدي حول دافع الموت». إخباريات الطب النفسي 1972.

149- الأعمال ح 13.

150- انظر ما سبق.

151- بصدد هذه النقطة انظر دراستنا عن «فرويد مدركا من طرف فتجنشتين وفتجنشين مغرى من طرف فرويد» حيث تمت ص.ياغة هذه المسألة بصورة مركزية في كتاب «أزمنة التأمل». رقم 2 سنة 1981 باريس غاليمار.

152- انظر «الفيتيشية». 1927.

153- «موجز التحليل النفسي» الأعمال ح 16 ص. 133.

154- «انقسام الأنا في عملية الدفاع» الأعمال ح 16 ص. 59.

155- انظر الأصل التشريحي للتصور المكاني التي سيعتمدها الانقسام بواسطة فكرة الانقسام الداخلي.

156- لفظ يتعين أخذه في معناه الوظيفي الدقيق، وليس ضمن نظرية للمعنى (مستلهمة من الفينومنلوجيا مثلا).

157- انظر فيما سبق، التعريف المتضمن في «التحليل النفسي» و«نظرية الليبيدو» ص. 145، 146.

158- رسالة بتاريخ 3 يونيو 1912.

159- رسالة بتاريخ 27 أكتوبر 1897، في «مولد التحليل النفسي»، ص. 200.

160- فيما وراء مبدأ اللذة. الأعمال ح 13، ص. 17.

161- الكبت ومقاومة النقل والفائدة الثانوية للمرض المتولد من الأنا؛ لكن تنضاف إلى ذلك المقاومة المتولدة عن الهو «بواسطة جاذبية النماذج اللاشعورية»، وكذا مقاومة الأنا الأعلى، بواسطة الحاجة إلى العقاب. وهذا هو ما يدخل في الاعتبار «رد الفعل العلاجي السلبي».

162- «دينامية النقل».

163- إن مكتوب سنة 1914 هو الذي حمل هذا العنوان.

164- محاضرات جديدة في التحليل النفسي.

165- رسالة إلى القس بفيستير بتاريخ 25 نونبر 1928 في مراسلات سيجموند فرويد مع القس بفيستير ن. م ص. 183.

166- «تحليل منته وتحليل غير قابل للإنتهاء». الأعمال ح 17.

167- هذا هو عنوان المقال الصغير الذي ظهر في مجلة Imago سنة 1917. نجد نسخة منه في «دروس تمهيدية في التحليل النفسي» (القسم الثالث الفقرة 18). فيما يخص الأصول التاريخية الدقيقة لهذه الحكاية التي توصلنا إلى تحديد موقعها، نحيل على الفصل الأخير من كتابنا «مدخل إلى الإبستمولوجيا الفرويدية» ص. 191.

168- عنوان مقال ظهر سنة 1925.

169- الأعمال ح 12.

❖ ❖ ❖

الأسس الفلسفية
للتـــحليل النفســـي

مدخل

«لديَّ موهبة في التصديق الجزئي»
فرويد، رسالة إلى غروديك، مؤرخة في
17 أبريل 1921.

الأسس الفلسفية وتأسيس التحليل النفسي

لا يمكن أن يُفهم من الحديث عن الأسس الفلسفية للتحليل النفسي أنه محاولة لإرساء المعرفة التحليلية ذاتها على أسس خارجة عنها. فقد صاغ فرويد نفسه، فيما يخص هذا التأسيس، مطلبا مضادا: «إن التحليل النفسي هو أساس ذاته»[1]: وفعلا فالتحليل النفسي يعرِّف من خلال ادعائه بأنه «يتأسس» على المعرفة التي تكشف عنها «ممارسته»، وليس على أي شيء آخر. ومن ثمة فإن التحليل النفسي، من جانبه، يمكن أن يرفض مطلب التأسيس المشكِّل للعقلنة الفلسفية، مقللا بذلك من شأن التأسيس المبني على رغبة الفيلسوف[2].

يتعين علينا أن نراعي تصميم التحليل النفسي على أن يتجنب التسرع في إضفاء المشروعية على كيانه النظري من منظور المعيار الفلسفي: إذ ستكون مثل هذه العملية بدون شك هي أفضل وسيلة لإنكار مساهمته الخاصة على مستوى المعرفة، ولإنكار حتى ما يحمله معه من جديد في النهاية. لكن ليس معنى ذلك أن هذه المعرفة، وهي

في انفصال عن الموضوع، تتشكل، بصورة عجيبة، ضمن مشهد آخر[3]. لا يمكن أن نقيس الجديد الذي أتى به هذا العلم إلا انطلاقا من الأسس التي وضعها هو ذاته.

ليست الفلسفة فعلا مجرد «فرع معرفي»: إنما هي المحل الذي يطرح فيه مشكل العقلنة، والمحل الذي يختبر فيه ذاته من حيث هو كذلك، عبر كيفياته المختلفة. وبالتالي فإن كل خطاب، منظورا إليه في ذاته، أو من حيث أنه ينظِّم ممارسة ما، يجب أن يحال على هذا المحل كما لو أنه مدفوع إلى ذلك بضرورة العقلنة ذاتها. ليس هناك لوغوس غريب عن هذا المحل، بما في ذلك اللوغوس الذي يعد به التحليل النفسي قبل غيره.

ضمن هذه الألفاظ إذن يتعين صياغة مسألة الأسس الفلسفية للتحليل النفسي: ونعني بها تعيين موقع الحدث الذي يشكّله «الشيء الفرويدي» بدخوله في مجال المعرفة. والمسألة من الدقة بحيث إن فرويد لم يضع موضوع العلاقة بهذا الشكل أبدا. ذلك أن من طبيعته أنه كتوم. نقصد بذلك أن فرويد لا ينطلق من بناء فلسفي ليستلهمه، ولا حتى لينتقده على وجه الخصوص: لكن المفعول أكبر من ذلك فالمكتسبات التحليلية هي من ناحية أولى أيضا إسقاطات على مجال المشاكل الفلسفية من حيث أن فرويد مضطر، من أجل أن ينظم مفاهيم «عمله» الخاص، إلى أن يتبنى بعض المبادئ. ومن ناحية أخرى، فإن إنتاج المفاهيم التحليلية سيغير حتما طريقة صياغة عدد معين من المشاكل الفلسفية، من بين أكثر المشاكل أهمية.

نفهم بالتالي أن أخذ هذه التأثيرات الفلسفية بعين الاعتبار، ارتفاعا وعمقا بالنسبة للانتاج التحليلي، ليس فقط أمرا مشروعا، بل

هو شيء ضروري لقياس قوة ومدى الثورة التحليلية ذاتها. لا يمكن فهم التحليل النفسي كليا إلا عندما نتبين المساحة التي بدأ يرتسم عليها مجهوده، وذاك هو شرط إدراك تأثيرات هذا الارتسام ذاته.

يتعلق الأمر، بالنسبة لنا إذن، بمحاولة تنصيب الديكور الفلسفي الذي سينبثق عنه الحدث التحليلي- بدل قياس هذا الأخير إلى المقياس الفلسفي. وبذلك نرجع للفلسفة ميزتها الفريدة كمرآة تأملية، يرتسم عليها كل حدث معرفي، ويشهد فيها على ذاته، كما نلبي أيضا للتحليل النفسي مطلبه في الاكتفاء الذاتي. يكفي إذن أن نصوغ المبادئ، الضرورية، والكافية التي هي بمثابة دعامة للتحليل النفسي، والتي تشكل «أداة التفكير» الصغيرة، وذلك ليمكن لحركته الاكتشافية أن تأخذ مجراها.

- مبادئ صورية ومبادئ مادية

ومن ثمة يتعين على بحثنا أن يجري على مستويين يتعلقان بالتتالي بشكل المعرفة الموعود به من طرف التحليل النفسي وبموضوع التحليل النفسي.

يبحث التحليل النفسي فعلا موضوعا خصوصيا، لا ينتمي إلا له، ويحدد «نمط إنتاجه» بواسطة ممارسته. لكن التحليل النفسي يتحدد، بقدر كبير، بشكل الخطاب الاستدلالي الذي يعد به أكثر مما يتحدد بموضوعه. وبعبارة أخرى يتعين، **في نفس الوقت**، أن نتصور التحليل النفسي **كلوغوس** -إذا كان صحيحا أنه يتعين عليه أن ينتظم في خطاب وضمن «عقلنة» خاصة. -وكعلم يطلق اسما على «موضوع» جديد يدمِّر ما كان معروفا من قبل.

1- يتعين على اللوغوس التحليلي -من وجهة النظر الأولى- أن يرتكز على مفترضات أولية: فمن حيث أن التحليل النفسي لم يأت من

«كوكب آخر»، فإن عليه أن يتخذ له موقعا بالنسبة للمبادئ الجاري بها العمل في المعرفة: أي المبادئ الفلسفية وما يقابلها من مبادئ سيكولوجية. لقد كان على فرويد أن يوافق على بعض «النماذج» التفسيرية أو المفهومية. نعرف أن خلفية التحليل النفسي، بل حتى هويته، لا يمكن معالجتها معالجة صحيحة إلا بتحديد موقع هذه المبادئ. إذا لم يكن لهذه الأخيرة قيمة «تأسيس» -بالمعنى المحدد فيما سبق- فإنها إذن هي نقطة الانطلاق والـ «بنية الفوقية التأملية».

يتعين علينا أن نقوم بتعيين وحصر هذه المبادئ والإشكالات ولو من أجل أن نعيد للتحليل النفسي تربته الأصلية فقط. وهو أمر لا يخلو من تأثير على موضوع التحليل النفسي، لأن هذا الموضوع لا يمكن فهمه إلا بإرجاعه إلى «الشكل الموقعي» - للموضوع ذاته. إننا ونحن نحاول الحديث بتفصيل عن المكتشفات الكبرى للتحليل النفسي(4)، سنحاول إذن أن نحيط هنا -بالتوازي مع هذه الموادالغزيرة- بالمبادئ الصورية التي تؤطرها، والتي يمكن أن تصلح لوصف وتمييز تصوره الشامل عن **الموضوعية**، بعيدا عن موضوعات التحليل النفسي.

2- لكن هذا الاستخدام سيكون ناقصا ومجردا إذا لم يتبعه فحص للتأثيرات التي يفرضها حتما **مضمون** المعرفة التحليلية كرد فعل بعدي، وبصورة ضمنية، على المبادئ الفلسفية ذاتها. إذ أن التحليل النفسي لا يكتفي بالارتكاز على مبادئ بل إنه يخلخل إلى حد ما، عبر الإشكالية التي يرسيها، عددا من الإشكاليات الفلسفية، حيث يدفع بها إلى تطوير مصطلحاتها وطريقة أدائها.

وبمعنى آخر، فهي أيضا «المبادئ الفلسفية» للتحليل النفسي: لكن بدل أن تتخذ موقعها في أعلى البناء فإنها تستقر في العمق أي فيما

بعد التأثير الذي يحدثه التحليل النفسي في إشكالية المعرفة[5]. ولن نستطيع قياس الجديد الفرويدي إلا عندما نعيِّن ونرسم خطوط القوة المولِّدة لهذه الهزة.

هكذا نرى أن هذا التفسير للمبادئ لا يظهر كمجرد إخبار، أو كشيء كمالي لا فائدة منه، بل كشيء يمكِّن من قياس امتداد الاكتشاف التحليلي، سواء في تأثيراته المرئية أو الخفية.

I - الأسس الإبستمولوجية للتحليل النفسي

1- نظرية المعرفة التحليلية

وصفنا في موضع آخر موقف فرويد تجاه الفلسفة من حيث هي[6]. فهو يرى فيها عقبة في وجه المعرفة العلمية، ويرى فيها، كذلك، زعما شموليا ينتهي إلى ادعاء المعرفة المطلقة[7]. لذلك فهو يهتبل كل فرصة لتمييز المعرفة التحليلية عن المعرفة الفلسفية[8]. يتعين على المرء، عند بداية البحث حول الأسس الفلسفية للتحليل النفسي، أن يضع نصب عينيه التصريحات الحاسمة لمؤسسه: «إن المشاكل الفلسفية وصياغاتها غريبة عني لدرجة أني لا أعرف ما أقول عنها»[9]. لحد أنه ربما يكون قد «قد تجنب برفق التقرب من الفلسفة من حيث هي كذلك»[10].

إن ما يدعو إلى الوقوف عند هذا الحكم المتعجل، وإلى إعادة نسج الآصرة التي يريد فرويد ذاته فصمها هو:

- أن فرويد -من ناحية- لا يستطيع الاستغناء عن **نظرية في المعرفة**، ضمنية على الأقل، وذلك من حيث أنه يسعى إلى تحديد هوية موضوع معين بواسطة نوع معين من المعرفة: وإذا كان التحليل النفسي حسبه «علما» فإنه لا يمكن أن يتجنب مواجهة مسألة **المبادئ** التي

تحكم طرق عمل هذا العلم. والدليل على ذلك هو إنشاء كيان نظري خصوصي، سمي «الميتاسيكولوجيا»، وهي كيان يستهدف الممارسة ويستخرج من «المواد»المشتغل عليها تصورا مفهوميا. على فرويد أن يواجه هنا مسألة علاقة التأمل بـ «المعطى»، وهو ما يعني، في النهاية، طرح مسألة مبادئه.

– ومن ناحية ثانية، فإن فرويد يستشعر فعلا، الحاجة إلى العودة المرجعية بصورة دورية، إلى أنساق فلسفية، ربما كانت محددة: وهي شبكة: أفلاطون –شوبنهور– نيتشه[11]. ولا يتعلق الأمر هنا بـ"استشهادات" ثقافية فقط، إذ أن فرويد –وهو يحاول إضفاء "المشروعية" على نفسه وعلى مفاهيمه الخاصة، بالرجوع إلى أعمال سابقة، وبواسطة هؤلاء الفلاسفة– يعين (وهو مار وبصورة لا طائل منها) المشاكل التي سيعود التحليل النفسي إلى تناولها، بل سيعد العُدَّة لها.

يبدو ضمن هذه الشبكة أن رابطة ممتازة تربط التحليل النفسي بتراث فلسفات الغريزة، ابتداء من شوبنهور إلى نيتشه. وفرويد يعترف، فعلا، بوجود تصورات سابقة حول مفهوم الكبت في «العالم كإرادة وتمثل»، كما يعثر في «ميتافيزيقا الحب والموت» على الحدس المزدوج لسلطة إيروس وتاناتوس؛ وأخيرا فإنه ليس عديم الصلة بالنزعة التشاؤمية لـ «سيد فرانكفورت». يبدو شوبنهور بمثابة الفيلسوف الذي استبق بصورة ممتازة الإنجيل التحليلي[12].

وعلى غرار ذلك يجد فرويد لدى نيتشه، استباقا لمبدأ الدوافع الذي هو مبدأ أساسي– ومما له من دلالة أنه يعثر لديه على اسم «الهو». كما يستعير منه، بإزاء ذلك، ملاحظات خاطفة حول الحلم، والذاكرة، والذنب[13]. ومن الجائز، على وجه التأكيد، التنسيق بين

الترابطات المفهومية القائمة بين الطرحين: إذ سنجد فيه التقاء واضحا «للبواعث» على هاتين الأرضيتين[14].

من خلال هذا الانتماء نلمس، الأصل الثقافي للتحليل-النفسي وذلك بتناظر مع الأصل العلمي الذي سنذكره فيما بعد. وفعلا، يجد التحليل النفسي ذاته، تبعا لأمنية فرويد الخاصة، واقعا عند نقطة التقاء هذين الرافدين. لكن تقسيم العمل يتم بصورة دقيقة: يستعير فرويد من هذه المراجع الفلسفية، وهي مراجع متميزة، حدوسا تمكّن من استباق، و«تخيل» هذا الذي يتجه التحليل النفسي إلى إعطائه كيانا محددا، كما تسمح هذه الحدوس أيضا بإضفاء صبغة المشروعية عليه؛ وبالعكس فإن هذه المعرفة موجودة بوضوح على واجهة النماذج الإبستيمولوجية.

لكن المواجهة بالضبط مع شوبنهور ومع نيتشه تسمح بقياس الخطوة الحاسمة التي تحملها المحاولة الفلسفية إلى المحاولة التحليلية. نجد في هذه الفلسفات الغريزية تقييما للغريزة كمبدإ مضف للصدق، وهو ما سيفتح الباب أمام نظرية للمعنى: إن ما يعتمل بين إرادة الحياة الشوبنهورية وإرادة القوة النيتشوية هو سلم القيم الغريزي هذا. ولا يعوقه ذلك عن إنتاج «حدوس وملاحظات خاطفة» مرموقة. وهذا يرجع إلى أن هذه الفلسفات تقيم علاقة بين نظرية للغريزة و«سيكولوجيا» للبواعث الأخلاقية[15]، مما يؤدي إلى الإشارة إلى آثار المعنى الممثلة للحوافز الغريزية. وهذا استباق لمبدأ «سيكولوجيا للأعماق» أو «سيكولوجيا الأبعاد السحيقة» كما يعرّف فرويد التحليل النفسي.

هكذا نرى أخيرا أنه إذا لم نعثر لدى شوبنهور ونيتشه على الأسس الفلسفية للتحليل النفسي -وهو ما يمكن أن يدفعنا إلى الاعتقاد بأن التحليل النفسي يجد أساسه في فلسفة ما حتى ولو كانت فلسفة

غريزة- فإننا نكتشف فيهما أصلين ينحدر منهما التحليل النفسي، كما لو أن فرويد أخذ يتعرف على نفسه ضمن «عائلة فكرية» من المفكرين المستقلين، الذين حظي لديهم نوع المشاكل التي سيتناولها التحليل النفسي ببعض الأهمية.

يتخذ فرويد إذن تجاه هذه القرابة موقفا دالا: فهو يمسك من جهة عن محاولة تنسيق التقاربات لئلا يزكي فكرة «التأسيس» بالمعنى المحدد؛ ومن ناحية أخرى فهو يستخرجها ويقدم جردا لها كلما بدت منيرة للتحليل النفسي. والمهم كما يوصي بذلك فرويد، هو التمييز بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. وهذا هو المعنى الرمزي للصيغة الصغيرة المطلقة من طرف فرويد بصدد نيتشه: «إن ما يضايقنا هو أن نيتشه قد حول «الكائن» إلى «واجب»...»[16]. وامتياز شوبنهور ونيتشه بالضبط هو أنهما قد عينا عبر مستلزمات «القيم» عناصر حاسمة لفهم ما هو كائن: لكننا نفهم أن التحليل النفسي، وهو يضع نفسه، تبعا لأمنية فرويد، ضمن مجال «ما هو كائن»، فإن الأسس يتعين البحث عنها على وجه الخصوص في الجانب المتعلق بطرائق المعرفة.

يتعين علينا إذن، حتى نضع المبادئ الفلسفية للتحليل النفسي ضمن ألفاظها بالضبط، أن نترك لفرويد أمر تأكيد نفوره من العقلانية الفلسفية، وهو ما يتعين أن يثنينا عن محاولة صياغة «منظومة فلسفية» طالما تحدث عنها الكثيرون بالنسبة للتحليل النفسي[17]؛ كما يتعين علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الجسور التي تربط التحليل النفسي -ولو بجسمه من حيث هو جسم مقاوم- بمجريات فلسفية: سواء من الداخل، من أجل تلبية حاجات تنظيره الخاص، أو من الخارج، في «إعادة تناول» -في المعنى القوي لهذا اللفظ- مسائل مترابطة ضمن إشكاليات فلسفية.

وهذان المطلبان متلائمان لدرجة أن فرويد ذاته هو الذي يعين -في نصه الخاص- خطوط القوة التي يتعين اتباعها لمساءلة هذه العلاقة.

والآن وقد أصبح التحليل النفسي يقدم نفسه كمعرفة (إبيستيميه) فإن من المفروض عليه أن يواجه، ولو ضمنيا، مسألة شروط المعرفة، أي المسألة الإبستيمولوجية:

تأخذ هذه المسألة صورة سؤالين مترابطين:

أ – من ناحية أولى، تدعي هذه المعرفة لدى فرويد كونها علما، وبالضبط علما للطبيعة، أي علما يعتمد على منهجية دقيقة تم اختبارها في ميدان الظواهر الطبيعية؛

ب– من ناحية أخرى، تتعلق هذه المعرفة بصنف من الظواهر النفسية-اللاشعورية الخاصة: بدون أن يتطرق أيضا لمسألة خصوصية الموضوع أي اللاشعور، فإن التحليل النفسي مدعو إلى مواجهة المسألة النوعية المتعلقة بالمعرفة النفسية-المنطقية.

إن أدبا بكامله، طرح في الربع الأخير من القرن التاسع عشر مسألة المنهج: كان الأمر يتعلق بظبط مسألة ما إذا كانت «علوم الروح» أو الإنسان مدعوة إلى الرجوع إلى منهج خاص («تفهمي»)، بالتعارض مع المنهج «التفسيري» الخاص بـ «علوم الطبيعة»[18]. وفعلا فإن مسألة المنهج هاته كانت ذات انعكاس ميتافيزيقي جلي: وهو أن نعرف كيف نتصور التمييز في المعرفة بين "طبيعة" و"روح". سيفترض التمييز الإبستمولوجي عدم الاتصال بين الظواهر «الطبيعية» والظواهر «الروحية»، في حين أن عملية التوحيد تفترض الاتصال بل الاختزال. نفهم أخيرا أن علم النفس مقحم بصورة خاصة في هذا النقاش الفلسفي والمنهجي، من خلال موضوعه ذاته.

وأخيرا سيبقى لفرويد مدارإبستيمولوجي أعم: وهو إمكانية المعرفة العلمية ذاتها من حيث أنها تصطدم بحدود الواقع. إن التيارات **الكانطية** الجديدة والوضعية تركز على حدود المعرفة: ويقدم العالم الفزيائي ديبواريمون لهذا الموقف -المشار إليه كـ«لا أدرية»- شعاره: «Ignoramus, Ignorabimus» (نحن نجهل، نحن نجهل "إلى الأبد")[19].

2 - المبادئ الإبستمولوجية للتحليل النفسي

يكفي هذا التذكير لنلاحظ بأن مؤسس التحليل النفسي ينشئ مبدئين عامين هما بمثابة عماد لبنائه:

أ- مبدأ واحدي: يرفض فرويد أن يقوم التحليل النفسي في انفصال عن «علوم الطبيعة». بل إنه يضعه جهارا على خط نموذج مستلهم من الفيزياء والكيمياء، بمعنى أن المثال سيكون هو القدرة على معالجة العمليات النفسية-اللاشعورية حسب مثال الفهم المستمد من العلوم الفيزيائية- الكيميائية[20].

ب- مبدأ لا أدري: يضع فرويد نفسه ضمن التيار الذي يشير إليه لانج (Lange) إشـــارة دالة كـ «علم نفس بدون نفس» وهذا يعني أن التحليل النفسي لا يسعى إلى معرفة «شيء في ذاته» -وليكن النفس واللاشعور- هناك «فئة من الظواهر» يتعين أن تشكل موضوع «العلم التحليلي النفسي»[21].

هكذا ستتجه المعرفة التحليلية مع ذلك، وهي مزودة بهذه الحمولة من المبادئ الأولية إلى التماس طريقة خاصة، مطابقة لموضوعها أي بالضبط للعمليات اللاشعورية . وقد دعا فرويد هذه الطريقة باكرا (1895) بـ «الميتاسيكولوجيا»، قبل أن يحاول صياغة

مفاهيمها (1915)، بصورة متقطعة[22]. يجب أن نفهم من هذا المصطلح أنه يعني معرفة تلائم موضوعا خاصا أي الظواهر اللاشعورية التي تتجاوز المعطى المباشر: إنها ضرب من «ما يجاوز الموضوعية»، لأنها تقود إلى «ما بعد-الشعور».

يتضمن ذلك عقلانية خاصة، تتطلب «تخيلا نظريا»[23] يستلزم «نقلا» نشيطا للعناصر. وفرويد لا يتردد في مقارنة الميتاسيكولوجيا بـ"ساحرة"[24]، مما يبرز بأنه يُثوِّر بصورة خصبة المبادئ ذات الطابع الوضعي التي استعارها من تصور العلمي لدى «مدرسة ڤيينا» لأرنست ماخ على وجه الخصوص[25].

وبالإضافة إلى ذلك فإن إحدى الأسباب الخفية لقوة الجهاز المعرفي للتحليل النفسي تقوم في حركة الوفاء للمبادئ العلموية لعصره وفي الانتهاك الرفيع لها تحت ضغط موضوعه الخاص.

3- مبادئ التفسير التحليلي: (المابعدسيكولوجيا)

يبقى هناك مستوى أخير يتعين فحصه في هذه البنية الفوقية الإبستيمولوجية؛ وهو انتظام البناء الميتاسيكولوجي. ففرويد «يقترح أن نتحدث عن عرض ميتاسيكولوجي عندما ننجح في وصف عملية نفسية ما من خلال العلاقات **الدينامية والمكانية والاقتصادية**»[26].

وهذا التوزيع «للمواد الميتاسيكولوجية» ليس توزيعا عرضيا: بل إنه يرتكز هنا أيضا على مثال للفهم، من أصل فيزيائي، مؤداه أنه لا يمكن معالجة ظاهرة ما إلا بإرجاعها إلى مجال **القوى** التي تحركها، وإلى **المواقع** (أو الأمكنة) التي تمكِّن من التعرف على انتقالاتها، وأخيرا إلى مسار **الطاقة** التي تمثلها الظاهرة.

«مثال الفهم» هذا يتضمن مرتكزا فلسفيا ثلاثيا يمكننا أن نفهمه أحسن عندما نصفه بما يميزه عن العقلانية الجدلية[27]، المستمدة من هيجل مثلا:

أ- تفترض الإحالة إلى التقسيم المكاني (La topique) مرجعا مكانيا، يقتضي تصور العمليات النفسية من خلال ألفاظ الانزلاق أو الانتقال من مكان إلى آخر- كما لو أن الممارسة التشريحية الأصلية لفرويد تحولت إلى مطلب معرفي. يتعارض هذا التجانس خصوصا مع المبدأ الجدلي للضرورة الكيفيةٍ لما **هو من أصل مختلف** والذي يتجاوزه الفكر، خلال الزمن، بواسطة التناقض. وهذا ما يمكن أن ندعوه **بالأساس المكاني البنيوي**.

ب- تؤكد الإحالة إلى العنصر الاقتصادي (أو التبادلي) البحث عن متجانس كمي بالتعارض مع الكيف. فالتكميم يعني فعلا العودة إلى «نفس الشيء». وفي ترابط مع ذلك فإن «العمل» النفسي يُتصور هنا كعمل غير خلاق، أي كعمل محوِّل فقط، من حيث أنه ليس إلا نتيجة لمطالبة اقتصادية بفائض من الطاقة. وهو ما يمكن أن ندعوه: الأساس **القياسي النفسي** للميتاسيكولوجيا.

ج- وبالمقابل فإن العودة إلى النظرة **الدينامية** تُدخل مدلول تعارض القوى -صراع، كبت، إلخ...-: لكن لا يتعين تصور ذلك كتعارض تناقضي في إطار زمنية جدلية: إن الأمر يتعلق بإمكانية استبدالية للإشباع بين قوى غير متلائمة، ينتهي إلى تنازل متبادل وإلى تشكلات وسيطة.

وهكذا فاللاشعور يجهل النفي، كما يجهل الزمن: لا يمكن أن يكون هناك إنتاج للنفي، كما أن النفس أيضا تنتظم في بنية صراعية من عدم التلاؤم بين مطالب متعارضة. وهذا هو **الأساس الحركي** للتحليل

النفسي، هذا الأساس الذي يفرض وصف منظومات التعارض داخل جهاز نفسي يصوَّر على هيأة مجموعة من الحركات الخاصة بمنظومة مادية. من المشروع أن نبرز ترابط الأبعاد الميتاسيكولوجية، وذلك بدلالة البؤرة كما فعلنا ذلك في مكان آخر[28]، وذلك انطلاقا من مبادئ تحملها الممارسة العلمية: بروكه، هيربارت، فخنر، هلمولتز، ماير استوالد. وهذا ما يبرز إلى أي مدى يحدد ويوجه التصور العلمي عملية تقطيع الموضوع التي أجراها التحليل النفسي.

إلا أننا -وقد وصلنا إلى هذه النقطة- فإننا نلمس إلى حد ما النهاية الفاصلة بين شكل الموضوعية والموضوع ذاته.

4- من الموضوع إلى المعرفة

يجب أن نراعي أن فرويد، وهو ينتج موضوعه، بمعونة المبادئ الإبستيمولوجية السابقة، سيحدث آثارا غير متوقعة على المبادئ القائمة داخل الإشكاليات الفلسفية. إن فرويد، وهو ينشئ موضوعه الخاص، مضطر فعلا لأن يقدم لنفسه مبادئ ضمنية ستعود، بواسطة نوع من القفزة، ضمن عدد من القضايا الأساسية للفلسفة، هذه القضايا التي يمكن رصدها وتعيينها من المراجع المصرح بها أو المسخرة بحكمة من أجل حاجات التفسير التحليلي. يمكن أن نكون قد مسسنا بذلك المبادئ التي يتبناها التحليل النفسي، أن نستنبط من القضايا الأساسية المبادئ التي تتجلى فيها. ومن حيث أن المدارات الفلسفية قد تم تعبئتها من طرف السيكولوجيا، فإن الأمر سيتعلق بالتساؤل عن الآثار التي تركها التحليل النفسي على تصور النفس، وعلى تمثل وتصور علاقات النفس بالجسم، وعلى تصور العلاقة بين التفكير والمعطى، وأخيرا على تصور علاقة الذاتية بالواقع.

II- المدارات الفلسفية للتحليل النفسي

أولا: اللاشعور والتمثل

إن المدار المركزي للتحليل النفسي هو نظرية اللاشعور: أي التفكير في كيان معرفة خاصة حاضرة في ذات الفرد دون أن يعلم بها. ومن ثمة تطرح مسألة كيان التمثل وكيان الذات نفسها، من حيث أنها يمكن ألا تكون حاضرة في تمثلها، كما يريد ذلك التقليد الفلسفي الديكارتي.

إن فرويد يعترف بأن «الفلسفة قد اهتمت، بدون شك، وبصورة متكررة بمسألة اللاشعور»[29]. ومن ثمة فإن الحديث التحليلي حول اللاشعور مظطر لأن يحدد موقعه بالنسبة إلى التقليد الفلسفي، وبفهم ما يعنيه مأزق الحديث الفلسفي السابق على فرويد عن اللاشعور بحيث يكون بالإمكان تحديد عملية مراجعة الأسس الأصلية التي تقتضيها النظرية التحليلية في اللاشعور.

بيد أن هذا المأزق يتجسد إما في ميل إلى إنكار وجود اللاشعور، أو في ميل إلى رفعه إلى مرتبة وكأنه مبدأ صوفي: «إما أن شعورهم كان شيئا صوفيا غير قابل للإدراك واللمس، أي شيئا تظل علاقته بالنفس غارقة في الغموض، وإما أنهم طابقوا بين النفس والشعور واستخلصوا من هذا التعريف أن اللاشعور ليس كيانا نفسيا»[30]. يتعلق الأمر إذن بالتفكير في أسباب الارتباك الفلسفي الذي سيحاول التدخل التحليلي تشريحه.

لا يمكن، من ناحية أولى، أن يعني اللاشعور التحليلي، إلا كونه فئة من الظواهر النفسية من نوع خاص، وليس لا شعورا ذا اسم خصوصي؛ ومن ناحية أخرى فإن هذه الفئة من الظواهر تفرض ضرورة التمييز بين ما ينتمي إلى الوعي وبين ما هو نفسي، وذلك بإرجاع هذا العنصر الواعي إلى

كونه مجرد محمول غير ضروري: ومن ثمة يرجع اللاشعور إلى كونه «صفة يمكن أن تدخل ضمن فعل فردي واع، كما يمكنه ألا يدخل ضمن هذا الفعل، وألا يعدل منه شيئا، إذا بقي على حالته»[31].

لكن التحليل النفسي يخلخل بذلك استقرار قارة واسعة من الميتافيزيقا، تخص تعريف **النفس**، كما يخلخل في نفس الوقت علاقة النفس **بالجسم**.

وفعلا فإن «نزعة الوعي» ناتجة عن المجال الفلسفي (تعني نزعة الوعي التعادل بين ما هو من قبيل الوعي وما هو نفسي، أو تعني أولوية الوعي). وهذه النزعة ستشكل عائقا أمام إمكان قبول اللاشعور كموضوع سيكولوجي . إن النفس موزعة بتآن مع الجسم -وهو ما تحافظ عليه الثنائية الديكارتية- وهي متطابقة مع الفكر، الذي هو نفسه عنصر مشكل لعلاقة الذات بنفسها وهي العلاقة التي ينشؤها الوعي.

سيكون من المفيد أن ندرك جيدا هذه الدائرة: نفس -فكر- وعي التي سيفككها التحليل النفسي. يعتبر ديكارت أن «الفكر» هو: «كل ما يقع فينا بحيث ندركه مباشرة بأنفسنا»، وهو ما يفرض، بالارتباط مع ذلك، اعتبار الفكر كشيء أساسي بل مطابق للنفس: «شيء مفكر، أي روح، أي نفس، أي ذهن، أي عقل»[32]. يقوم جوهر النفس في الفكر إذن وبتواز مع ذلك فإن معرفة النفس، وهي معرفة قائمة على التفكير الذاتي أو الوعي، تسبق بالضرورة معرفة الجسم. إن النفس الإنسانية «أكثر قابلية لأن تُعرف» من الجسم، وذلك من حيث أنها «متميزة فعليا عن الجسم».

نرى، نتيجة لهذا التذكير، أن أولوية الوعي، كعلم يفتح باب إدراك الذات لنفسها، مسألة مرتبطة بقضية ميتافيزيقية تخص أولوية النفس على الجسم. وبالتالي فإن كل ما لا يفكر يسقط، بصورة ما، في

الجسم، أو في **الحدود** بين النفس والجسم -الذي يمتلك وظيفة غامضة في تعيين الحدود القصوى لثنائية النفس- الجسم. هكذا نفهم أن ما لا يحيل إلى فئة الادراكات الواضحة والمتميزة، أو الواعية بالمعنى الخاص للكلمة، فهو ليس إلا «إدراكات ملتبسة». لا يمكن إذن أن يمتلك اللاشعور، في منظور فلسفة الوعي، كيانا خاصا به: فهو لن يكون إلا فتات الوعي، أي درجة دنيا من الوعي. بل إنه يمكن أن يؤخذ على ديكارت -كما فعل ليبنتر- كونه «اعتبر الإدراكات التي لم ينتبه لها، بمثابة لا شيء» ويعني «الإدراكات الصغيرة» أو «الإدراكات غير المحسوسة»[33].

وبإيجاز فإن اللاشعور لم يكن ليمتلك ضمن هذه الخطاطة كيانا معترفا به: إنه ليس فقط هذا الذي لا ندركه، في حين **يتعين** علينا إدراكه ببذل بعض الانتباه أو «بإجهاد الفكر»؛ كما أن اللاشعور ليس أيضا هو **الخلط** الذي يبثه الجسم في النفس، بسبب الرابطة الفعلية التي تشده إليها. إن اللاشعور هو شيء بمثابة **مبدأ عدم المعرفة أو عدم التعرف الحاضر في الذات نفسها والمقسم لوعيها**، والمدخل للاضطراب في علاقة الذات بفكرتها عن نفسها.

هكذا نفهم إغراء الارتداد إلى **واحدية اللاشعور**، من أجل الإفلات من نزعة الوعي الثنائية: وهكذا نتصور، على غرار فلسفات الحياة، مبدأ مطلقا ينعكس في النفس والجسم كما لو كان ينعكس عبر العالم أو الكائن. وفي عصر فرويد نجد مثالا صارخا لذلك في فلسفة إداوردفون هارتمان، منافس شوبنهور[34]. وهذا يفترض إذن رفضا للثنائية التي يعارضها المبدأ الواحدي للوحدة الأنتروبولوجية والأنطولوجية؛ وكذا رفضا للعقلانية التي يعارضها المبدأ الواحدي للوحدة الأنتروبولوجية والأنطولوجية؛ وأيضا رفض العقلانية التي

يعارضها مبدأ مخالف (اللاعقلانية). كما أن التحليل النفسي لا يتعرف على ذاته أيضا في هذه الاستراتيجيا الفلسفية: إذ أن نتيجتها المثيرة هي إبعاد اللاشعور عن الحياة النفسية بتحويله «إلى معطى صوفي، غير قابل للإدراك واللمس»، وبالتالي فإن «علاقته بالنفس» ستصبح «غير مفهومة». إن فرويد، بتأكيده أن اللاشعور «يتعين أن يظل موضوع السيكولوجيا»[35]، يسند لنفسه مهمة مساءلة عدم المعرفة على المستوى الملازم للنفس وللتصور.

إن الموقع الخاص للتحليل النفسي يكشف في نفس الوقت أن صوفية وخفاء اللاشعور يمكن أن تستخدم كذريعة لإنكاره من طرف نزعة الوعي المضادة. إن قَدَر الفلسفة الثنائية هو القيام بردود فعل يائسة، متسببة في إفلات اللاشعور من معرفة النفس. لكن فرويد يؤكد «الطابع النفسي» للاشعور: ليس هناك وسيلة لمقاربته سوى «من جانب علاقته مع الوعي»، مثلا «أما مقاربته من جانب العملية الجسمية فيبدو متعذرا إلى حد الآن».

بذلك نلمس ما يفرضه التصور التحليلي للاشعور من مراجعة عميقة للأسس الفلسفية.

1- لا تتجسم ثورة اللاشعور في أي مكان آخر بقدر ما تتجسم على مستوى الذات: يتعين إذن أن نتصور تقسيم الذات بالنسبة إلى تمثلها (تصورها) في مداه الأقصى.

2- لكن يتعين تسجيل هذه **الثورة** -التي «تخلّد» إلى حد ما الثنائية في التصور-في قلب الذات نفسها.

ثانيا: الدافع كنقطة حدود بين النفس والجسم

لكن التحليل النفسي يضفي أيضا على المصادرة الثنائية معنى آخر. لا يمكن أن نتجاهل فعلا إشارة فرويد: «يتعين أن يفرض وجود نشاط نفسي لاشعوري على الفلسفة أن تعدل، فرضياتها حول العلاقة بين ما هو نفسي وما هو جسمي إلى أن تصبح ملائمة للمعرفة الجديدة»[36].

كما لا يمكننا أيضا أن نتناسى أن قوام النشاط النفسي اللاشعوري هو، بالنسبة لفرويد، من نفس طبيعة الدوافع. لكن فرويد، خلال إنشائه الميتاسيكولوجي لهذا المفهوم الأساسي، يعلن أن «مفهوم «الدافع» يبدو لنا بمثابة مفهوم حدودي بين ما هو نفسي وما هو جسمي»؛ فهو يصدر من داخل الجسم ويصل إلى النفس «كمقياس لمطب العمل الذي هو مفروض على النفس نتيجة ارتباطها بما هو جسمي»[37].

إن الدافع (Trieb) هَبَّة نفسية، منبعها في الجسم فهو«عملية نفسية محددة الموقع في أحد الأعضاء»، يعتبر **هدفها** هو الإشباع أو إزالة حالة التهيج بواسطة تقديم **موضوع**. فالدافع يحدد بهذا المعنى ملتقى نوعين من العمليات، مسجلا نوعا من الحدث الجسمي في سجل التمثل الذي يأخذ منه اتجاهه.

يطرح على فرويد هنا إذن أن يحل مسألة شائكة، تمكنه من تجنب الثنائية: وهو يقوم بذلك بواسطة إدخال مدلول «ممثل - تمثيل». وبفضل هذا المدلول سيستمد **الدافع** -الذي يظل في حد ذاته خارج عملية الكبت- إلى حد ما نيابته في الحياة النفسية. لا يمكن للدافع أن يندرج في العمليات النفسية إلا من خلال توسط عملية التمثيل (la representation) ومن جهة أخرى، فالدافع يمثل نفسه بواسطة عنصر غير تمثيلي، وهو «كمية

الوجدان». إن الدافع يعبر عن ذاته في الحياة النفسية على هيأة عمل تمثيلي وعلى هيأة تفريغ للوجدان في نفس الوقت.

هكذا نرى كيف يواجه فرويد -وهو يتساءل مع وبصدد هذه المشكلة- عبر ممارسته الخاصة، مسألة تتعلق بعمق الإشكالية النفسية - الفلسفية: إن قبول فكرة اللاشعور يرغمنا على أن نتصور علاقة **إنابة دالة** للدافع، الذي هو واقع جسمي، لدى الكيان النفسي. ومن ثمة يتم إقصاء:

أ- الثنائية الخالصة والبسيطة أي ثنائية النفس والجسم.

ب- التوازي التام والبسيط بين المستويين النفسي والجسمي-وهو حل تميل بعض تيارات علم النفس إلى تزكيته؛

ج- النزعة العلية التي تميل إلى أن تجعل النفس مفعول «علة» قائمة في الجسم.

لكننا نلاحظ أيضا ترددا ذا معنى فيما يخص ترابط «المدلول» و«الدال» ضمن هذه العلاقة. يصبح الدافع يلعب دور مدلول من حيث أن الوجدان والتمثيل ينيبانه عنهما؛[38]، لكن يبدو أن الدافع يلعب، في دراسة فرويد حول «الدوافع ومصيرها» كما في نصوص أخرى[39]، دور «ممثل نفسي»: والمدلول، في هذه الحالة، تشكله «التهيجات التي تأتي من داخل الجسم وتمس النفس»[40]. وهي صيغة تزايد بصورة واضحة على اللغة الميتافيزيقية. يبدو لنا أن عدم الانسجام الدلالي الظاهر هذا يمكن أن يفسر بدلالة الواقع وبعبارة أخرى فإن الدافع، من حيث أنه واقع على الحدود، يشتغل تارة بجانب الجسم (حيث يؤدي وظيفة مدلول)، وتارة بجانب النفس (وهو ما يجعله يختلط عمليا بالممثل (le représentant). كما لو أنه كان قادرا على أن يمثل نفسه.

من الواضح، على كل حال، أن الدافع هو شيء آخر غير «الغريزة» بسبب قابليته لتغيير هدفه، وتغيير موضوعه، وبسبب تمثيليته معا.

ثالثا: التدوين والتمثيل: نظرية الذاكرة

يمكن أن نتابع الآثار التي تركها هذا الإرباك الذي ألحقه التحليل النفسي بتصور ثنائية الوجدان، وبالتمثيلية، وذلك بصدد نقطة أساسية هي تصور الذاكرة.

نلاحظ أولا أن الذاكرة لم تعد تعني لدى فرويد ملكة خاصة، بل ستصبح -إذا شئنا- لفظا خاصا للإشارة إلى كيفية عمل وحدات منفصلة هي «الآثار التذكرية». وهي آثار (Traces) تشير إلى كيفية تدوين أو تسجيل (inscription)* الأحداث وذلك بالعودة إلى الصياغة المفهومية العصبية الفسيولوجية لتلك الفترة كمرجع يُستند إليه.

لكن فرويد لا يتوقف عند حد إحصاء الآثار التذكرية: فهو لا يكف عن التساؤل عن كيفية حدوث عمليات التدوين هاته. وهكذا فإن من الممكن تعريف النظرية التحليلية بأنها تأمل في شروط إمكان الأثر التذكري، أي حول شروط إمكان تدوين حدث ما في النفس.

يرجع فرويد أولا هذه التدوينات إلى «أرشيفات -حسب التشبيه المستعمل آنذاك لوصف انتظام الحياة الهيستيرية[41]، بل إنه بفضل هذا الانتظام يمكن «فحص» هذه الأرشيفات بطريقة منهجية. وهذا التشبيه يحيل إلى تفسير سيستعمل ألفاظ **التراتب والنواة**. يتعين إذن

* التدوين: Inscription أي تسجيل أو ارتسام الذكريات في النفس.
كلمة Représentation تعني مدلولين:
1- التمثل أو التصور أي ما يمثل في النفس أو تتمثله النفس.
2- الانابة والتوكيل. لذلك يجب التمييز بين المعنيين حسب السياق (م).

تصور «مركز» -أي مكبوت أصلي موِّلد للمرض- ينتظم حوله عدد من المستويات. إذ كلما اقتربنا من المحيط، كلما أمكن لهذه الذكريات «أن تدلف بسهولة إلى الذاكرة»، أي إلى الاستعادة التذكرية.

سيولد ذلك، من خلال إعداد الميتاسيكولوجيا، تمثيلا مكانيا معبرا عنه من خلال ألفاظ «الأنساق». وهذه الأمكنة تشير، في الأصل، إلى أنساق تدوين منظَّمة. فالتصور الجنيني المكاني الأول يصادر على وجود منظومات تذكرية قابلة للتعيين بواسطة نوع من التجميع للتمثيلات: تجتذب هذه «المنظومات»، نوعا ما، نظام تتابع وتداول «يتقدم بالتدريج» أو «يتراجع بالتدريج». يوجز فرويد الجدة التي تميز تصوره للذاكرة قائلا: «أنطلق في أبحاثي من فرضية أن ميكنيزمنا النفسي قد استتب بواسطة عملية تراتب: فالمواد الحاضرة على هيأة آثار تذكرية يتم **تحريكها** بين الفينة والأخرى تبعا للظروف الجديدة. إن ما هو جديد جدة أساسية في نظريتي هو فكرة أن الذاكرة حاضرة لا مرة واحدة بل عدة مرات وأنها تتألف من أنواع مختلفة من العلامات»(42).

ومن ثمة فإن السؤال الذي يتعين طرحه، انطلاقا من تعدد «الذاكرات» هذا سيكون إذن من شقين:

أ- كيف يكون التدوين ممكنا؟ -إذن: كيف تُشَغَّل هذه «المنظومات»؟

ب- كيف يكون من الممكن تطوير المنظومات بحيث يتم استحضار الوعي بدل الأثر التذكري؟

يمكن أن نقول إن كل التصور المكاني الذي أعده فرويد يهدف إلى الإجابة عن هذا السؤال. فمن نتائج التقسيم الثلاثي للمنظومات: اللاشعور/ما قبل الشعور/الشعور ضمن التأويل الأول وإلى حد ما في التقسيم اللاحق: الأنا/الهو/ الأنا الأعلى، محاولة الإجابة عن هذا

السؤال المتعلق بالتدوين وبتداوله. وهذا ما يدفع فرويد إلى أن يشبِّه، بانتظام، الجهاز النفسي بميكروسكوب، ذي تعقيد خاص أو بمنظار مقرب (تلسكوب) -ذي نقط «نموذجية أو «ضمنية»[43]، وبهذا المعنى فإن التشبيه المكاني (La topique) ينقل المسألة الفلسفية القديمة المتعلقة بالذاكرة إلى **نظام نسقي** خاص. بل إن المسألة المركزية حول **الوعي واللاوعي** تبدو كأحد مظاهر هذا **السؤال العام**: أو لعلها بالأحرى نتيجته المتميزة. إن مسألة الكبت، التي هي «حجر الزاوية بالنسبة للنظرية التحليلية»[44]، مشروطة بمسألة «الاستبقاء» هاته، وبإعادة **تنشيط** الأثر، التي لا تكف عن إثارة اندهاش فرويد. وهو يعبر عن ذلك بصورة مباشرة في كتابه «قلق في الحضارة»: فهو يصف مشكلة «الاحتفاظ بالانطباعات في النفس» بأنها «مغرية».

وبعبارة أخرى: «لا شيء من الحياة النفسية يمكن أن يضيع، لا شيء مما تشكل يمكن أن يختفي، كل شيء محتفظ به بصورة ما، ويمكن أن يظهر من جديد في بعض الظروف الملائمة»[45]. يتعلق الأمر هنا بالتشبيه الأركيولوجي الذي يفرض نفسه: ستكون الحياة النفسية متراتبة مثل روما، «المدينةالخالدة» (يأخذ اللفظ هنا كامل معناه)، المكونة من بقايا معمارية متوالية ومتراصة. أو، إذا ما استخدمنا ألفاظا تطورية، فإنه يتعين أن نتصور حقا «صمود كل المراحل السابقة داخل المرحلة الختامية».

لكن، كيف يمكن أن يكون ذلك ممكنا إذن؟ كيف يمكن للماضي أن يدوم؟ ألا نلمس بذلك أثرا سحريا؟ أي إمكانية الاحتفاظ والانبثاق في كل لحظة. يجب أن نفهم جيدا أن فرويد يجد نفسه هنا في وضعية جديدة بالنسبة للمشكلة الكلاسيكية المتعلقة بالذاكرة. وهذه المشكلة

تتـرواح بين تصورين ترابطي وتجريبي، يعرف الذاكرة من خلال عملية تكرار أحد العناصر، تبعا لترديد ميكانيكي، وتصور يصادر على مبدأ فعال للتذكر، نابع من النفس وقادر، بفعل تلقائيته الخاصة، على إضفاء معنى على آثار خالية هي ذاتها من المعنى. وما يثير الانتباه هو أن فرويد يرفض أن يختار. في الظاهر، يبدو أنه مشدود إلى التأويل الترابطي. لكن، إذا كان قد ظل داخل هذا الإطار، فإنه لن يكون لديه أي سبب يدعوه إلى الاندهاش تجاه هذه **القدرة الخاصة** للذاكرة على بعث الذكريات. والنظرية الترابطية التجريبية، في العمق، ترجع عملية بعث الذكريات إلى الانطباع وإلى الاستقبال؛ في حين أن النظرية «الروحية» ترجع الاستقبال إلى مبدأ فعال ونشيط لبعث الذكريات. يريد فرويد إذن أن يعثر على نسق يمكن ضمنه تصور النظريتين معا وبتآن.

والأمر هنا لا يتعلق فقط بمطلب سيكولوجي أو فلسفي: بل إن الأمر يتعلق بضرورة أخذ المفعول السريري للآثار التذكرية بعين الاعتبار. وما تكشف عنه هذه الألفاظ ليس شيئا آخر سوى **الرغبة**. إن الرغبة تعني لدى فرويد -وذلك في تعارض مع النظريات الابداعية والرومانسية- مبدأ ميكانيكيا أساسا. ففي «تفسير الأحلام» يربط فرويد الرغبة «بتجربة الإشباع» التي تظل تبعا لها «الصورة التذكرية لإدراك ما مترابطة مع الأثر التذكري للتهيج الناتج عن الحاجة»[46]. وفعلا فإنه «بمجرد ما تعود الحاجة من جديد، فإنه سيتولد، بفضل الترابط الحاصل، انفعال نفسي يحاول استثمار الصورة التذكرية لهذا الإدراك بل يحاول حتى استحضار هذا الإدراك نفسه، أي إحياء وضعية الإشباع الأول: ومثل هذا الانفعال هو ما سندعوه **بالرغبة**؛ إن **ظهور** الإدراك من جديد هو اكتمال الرغبة».

ليس هناك إذن مبدأ رغبة خلاق: كل شيء ينطلق من الحاجة، مولدا تهيجا، كان قد تحول إلى أثَر تذكري، يرتبط هو ذاته بـ «الصورة التذكرية» لإدراك معين: ليست الرغبة أكثر ولا أقل من كونها الانفعال المتعلق بإعادة استثمار الصورة المرتبطة بأثر الحاجة الأولية. هكذا تتجه الرغبة إلى العثور من جديد على صورة مطابقة للموضوع الأصلي (وهو ما يدعوه فرويد أو يشير إليه «بوحدة الإدراك»).

هكذا نفهم ما يرتبط بنظرية اختزان الذكريات من مقدمات ونتائج. فهي ترتبط بكل آلية الرغبة. ولهذا السبب يبذل فرويد **مجهودا** من أجل إنتاج نموذج يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار سمتين غير متلائمتين في الظاهر: كون الأثر قابلا للبقاء واستعداده للتجدد. وهذا يفترض -كما نرى- ألا نسقط في نظرية ميكانيكية للآثار، وألا نسقط أيضا في نظرية الملكات النشيطة والفعالة. يتعلق الأمر إذن بتصور مبدأ تجدد ملازم «للآثار» ذاتها[47].

وقد توصل فرويد في «ملاحظة حول الكتلة السحرية» (1925)، بعد حوالي ثلاثين سنة من التفكير في الذاكرة، إلى إنشاء تمثيل للمنظومة التذكرية. تقدم «الكتلة السحرية»، فعلا، صورة هذا الشرط المزدوج المتعلق بعملية اختزان الذكريات التي بقيت عملية مقسمة إلى حدود ذلك الوقت، ويتعلق الأمر «بالتلقي والاستقبال اللامحدود وبالاحتفاظ بآثار قابلة للبقاء»[48]، وهو بذلك يقدم صورة رمزية عجيبة عن الجهاز النفسي الذي هو: «جهاز مستقبل بشكل لا نهائي للإدراكات المتجددة دوما. وفي نفس الوقت يصنع من هذه **الإدراكات** آثارا تذكرية قابلة للبقاء». وهذا النسق مرتّب ومنضَّد في قسمين: «نسق إ ش (إدراك-شعور) يستقبل الإدراكات، لكنه لا يحتفظ منها بأي أثر دائم، متصرفا تجاه كل

تتـرواح بين تصورين ترابطي وتجريبـي، يعرف الذاكرة من خـلال عمليـة تكرار أحد العناصر، تبعا لترديد ميكانيكي، وتصور يصادر على مبـدأ فعال للتذكر، نابع من النفس وقادر، بفعل تلقائيته الخاصة، على إضفاء معنى على آثار خـالية هـي ذاتها من المعنـى. وما يثيـر الانتـباه هو أن فـرويد يرفض أن يختـار. في الظاهر، يبدو أنـه مشدود إلى التـأويل الترابطي. لكن، إذا كان قد ظل داخل هذا الإطار، فإنه لن يكون لديه اي سبب يدعوه إلى الاندهاش تجاه هذه **القدرة الخاصة** للذاكرة على بعث الذكريات. والنظرية الترابطية التجريبية، في العمق، ترجع عملية بعث الذكريات إلى الانطباع وإلى الاستقبال؛ في حين أن النظرية «الروحية» ترجع الاستقبال إلى مبدأ فعال ونشيط لبعث الذكريات. يريد فـرويد إذن أن يعثر على نسق يمكن ضمنه تصور النظريتين معا وبتآن.

والأمـر هنا لا يتـعلق فـقط بمطلب سيكولوجي أو فلسـفي؛ بل إن الأمـر يتعلق بضرورة أخـذ المفـعول السـريري للآثار التذكـرية بعين الاعتبار. وما تكشف عنه هذه الألفاظ ليس شيئا آخر سوى **الرغبة**. إن الرغبـة تعني لدى فـرويد -وذلك في تعارض مع النظريات الابداعيـة والرومانسيـة- مبدأ ميكانيكيا أساسا. ففي «تفسيـر الأحلام» يربط فـرويد الرغبـة «بتجربة الإشباع» التي تظل تبعا لها «الصورة التذكرية لإدراك ما مترابطة مع الأثر التذكري للتهيج الناتج عن الحاجة»[46]. وفعلا فإنه «بمجـرد ما تعود الحاجة من جديد، فإنه سيتولد، بفضل الترابط الحاصل، انفعال نفسي يحاول استثمار الصورة التذكرية لهذا الإدراك بل يحـاول حتى استـحضـار هذا الإدراك نفسـه، أي إحيـاء وضـعية الإشباع الأول: ومثل هذا الانفعال هو ما سندعوه **بالرغبة**؛ إن **ظهور** الإدراك من جديد هو اكتمال الرغبة».

ليس هناك إذن مبدأ رغبة خلاق: كل شيء ينطلق من الحاجة، مولدا تهيجا، كان قد تحول إلى أثَر تذكري، يرتبط هو ذاته بـ «الصورة التذكرية» لإدراك معين: ليست الرغبة أكثر ولا أقل من كونها الانفعال المتعلق بإعادة استثمار الصورة المرتبطة بأثر الحاجة الأولية. هكذا تتجه الرغبة إلى العثور من جديد على صورة مطابقة للموضوع الأصلي (وهو ما يدعوه فرويد أو يشير إليه «بوحدة الإدراك»).

هكذا نفهم ما يرتبط بنظرية اختزان الذكريات من مقدمات ونتائج. فهي ترتبط بكل آلية الرغبة. ولهذا السبب يبذل فرويد **مجهودا** من أجل إنتاج نموذج يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار سمتين غير متلائمتين في الظاهر: كون الأثر قابلا للبقاء واستعداده للتجدد. وهذا يفترض -كما نرى- ألا نسقط في نظرية ميكانيكية للآثار، وألا نسقط أيضا في نظرية الملكات النشيطة والفعالة. يتعلق الأمر إذن بتصور مبدأ تجدد ملازم «للآثار» ذاتها[47].

وقد توصل فرويد في «ملاحظة حول الكتلة السحرية» (1925)، بعد حوالي ثلاثين سنة من التفكير في الذاكرة، إلى إنشاء تمثيل للمنظومة التذكرية. تقدم «الكتلة السحرية»، فعلا، صورة هذا الشرط المزدوج المتعلق بعملية اختزان الذكريات التي بقيت عملية مقسمة إلى حدود ذلك الوقت، ويتعلق الأمر «بالتلقي والاستقبال اللامحدود وبالاحتفاظ بآثار قابلة للبقاء»[48]، وهو بذلك يقدم صورة رمزية عجيبة عن الجهاز النفسي الذي هو: «جهاز مستقبل بشكل لا نهائي للإدراكات المتجددة دوما. وفي نفس الوقت يصنع من هذه **الإدراكات** آثارا تذكرية قابلة للبقاء». وهذا النسق مرتَّب ومنضَّد في قسمين: «نسق إ ش (إدراك-شعور) يستقبل الإدراكات، لكنه لا يحتفظ منها بأي أثر دائم، متصرفا تجاه كل

إدراك جديد على أنه بمثابة **ورقة عذراء**»، في حين «تختزن الآثار الدائمة للتهيجات ضمن «أنساق تذكرية كمونية»[49]. تقوم الكتلة السحرية بإنجاز مهمتين (...) بتوزيعهما إلى قسمين-منظومتين متميزتين لكنهما مترابطتان فيما بينهما[50].

يتأدى فرويد إلى صورة نرجسية تأخذ بعين الاعتبار هذا المفعول «السحري»: «كل شيء يجري كما لو أن توسط النسق إ.ش يدفع الشعور إلى تطوير نوع من التلامس مع العالم الخارجي»[51]. يُظهر هذا التصور التلامسي تمفصل نظرية الذاكرة مع تصور الزمن. يسلك الزمن تبعا «لطريقة العمل غير المتصلة التي يقوم بها النسق إ.ش». والمقصود هو أن «حركات الإثارة العصبية يتم إرسالها، عبر ضربات فجائية سريعة ودورية، انطلاقا من الداخل إلى غاية النسق إ.ش القابل تماما للاختراق ثم تنسحب من جديد». وهذا يتضمن إمكانية «عدم القابلية الدورية للتهيج الخاصة بالنسق الادراكي». هكذا سينبثق الزمن عن هذه الثغرات، أي عن نسق الإدراك -الشعور- هذا الذي يرتبط الشعور من خلاله بالزمن، في حين أن اللاشعور «منفصل عن الزمن»[52].

من الغريب أن هذه البرهنة تذكِّر بإحدى المجادلات الفلسفية التي يعتبرها فرويد تافهة من زاوية أخرى، وهي تلك المجادلة التي حدثت بين ليبنتز وبين لوك في تصوره لـ«الصفحة البيضاء»، في منعطف القرنين السابع والثامن عشر. حقا إن موضوع هذا النقاش هو طبيعة النفس ذاتها. لكن هذه النقاشات بالضبط ستعالج ابتداء من ذلك الوقت مسألة طبيعة النفس من خلال مشكلة التدوين. ومن ثمة يمكن أن ندرك إلى أي حد يعتبر فرويد مدينا لهذه النقاشات الفلسفية التي سيرث ألفاظها مع قيامه بإزاحتها عن مكانها لتصبح قابلة للاستخدام من طرفه في سياق التحليل النفسي.

يصـور جـون لوك في كـتـابه «بحث في الذهن الإنسـاني»، النفس هكذا: «لنفـتـرض إذن أن النفس كـانت في البـداية صـفـحـة بيـضـاء (Tabula rasa)، خالية من كل الصفات، وبدون أية فكرة كيفما كانت؛ فكيف تأتى لها أن تتلقى أفكارا؟ (...) عن هذا السؤال أجيب: من التجربة (...) وأولا، حواسنا التي تطرق بابها بعض الموضوعات الخارجية، تُدخل إلى النفس العديد من الادراكات المتميزة عن الأشياء، وذلك تبعا للكيفيات المختلفة التي تؤثر بها هذه الموضوعات على حواسنا»[53]. والصورة الفرويدية عن الشمع التي وردت في «الكتلة السحرية» إنما تغتذي مِن الصورة التي قدَّمها لوك عن الصفحة البيضاء. بذلك يرفض لوك الفكرة الفطرية كشيء مولد للمعارف، وهو ما يقوده إلى التركيز على التدوين من الخارج على سطح بكر.

أما ليبنتز فيصف في كتابه «أبحاث جديدة في الذهن الانساني» «هذه الصفحة البيضاء، التي طالما جرى الحديث عنها» بأنها «خرافة»[54]. وهو كعقلاني يريد بذلك إعادة الاعتبار لتلقائية الذهن، ضد كل تصور تجريبي للتدوين. لكنه لا يعود إلى نزعة عارية مثل تلك التي نجدها عند ديكارت: إنه يطور نظرية رفيعة ترفض الصفحة البيضاء باعتبار أنها ليست إلا «قدرة عارية» وهمية؛ كما يعترف، بالعكس، بأن «التجربة ضرورية من أجل أن تفرض هذه الفكرة أو تلك الأفكار ذاتها على النفس»، لكنها لا تستطيع سوى أن تحيي «قدرة» لا تصدر، هي ذاتها، عن التدوين، بل عن الذهن. والصورة المقدمة هي صورة هرقل، التي نراها ترتسم على الرمل وكأنها تتبع بعض «الأخاديد». وهذا الموقف المرن يمكّن من تصور ضرورة التدوين، مع إرجاعه إلى عملية إحياء لشيء يأتي من الداخل: «ليس في الذهن شيء لم يكن من قبل في الحس (...) اللهم إلا الذهن ذاته».

تؤدي الكتلة السحرية المحببة إلى فرويد وظيفة تصور مظبوط للقدرة اللامتناهية على التجديد وعلى ضرورة التدوين في نفس الوقت. وهكذا نرى أن نظرية الذاكرة تستلزم نوعا من السيكولوجيا (سيكولوجيا أي منطق نفسي مفهوم بمعنى نظرية في النفس) وتُواصلها.

لكن كيف نصنف فرويد بالنسبة لهذه المسألة؟ إذا كانت هناك «آثار»، ألسنا بالضرورة ضمن التصور التجريبي للتدوين؟ نعم، بمعنى أنه ليست هناك آثار أو صور بدون مقابلات موضوعية، بدون «أشياء». لكننا نستطيع أن نتبين ميل فرويد، ابتداء من «مشروع سيكولوجيا علمية»، إلى أن يصف كيفية عمل الذاكرة بأنه نسق من «التأثرات العصبية»: أو بعبارة أخرى فما هو أساسي هو الانتقال من الطاقة (طاقة الخلية العصبية)، وهو ما يفترض التغلب على بعض المقاومة، ومتابعة طريق المقاومة الأقل، «المعبدة» هكذا. إن العلاقة بالموضوع تنتقل إلى المستوى الخلفي وراء مشكل التداول هذا.

وهكذا فإن هذه «النزعة النسقية» الوظيفية هي التي تميز التصور الفرويدي للذاكرة. إنه يريد أن يأخذ بعين الاعتبار، مثل لينبتس، هذا الاستعداد وهذه القدرة غير المحدودة على الإحياء- وهو أمر لا تستطيع النزعة التجريبية المرتبطة بالتدوين المباشر أن تأخذه بعين الاعتبار. لكنه لن يتجه إلى البحث عن هذه القدرة، بالطبع، في ذهن نشيط لا في مبدأ آخر فعال. وسيأخذها من سمة وظيفية معينة، أو بعبارة موجزة، من «نسق» من نوع «الكتلة السحرية». تقدم هذه الكتلة السحرية نموذج «ذاكرة» بالمعنى الشبه سبرنيتيكي.

يمكن أن نفهم الآن كيف ستطرح مسألة الوعي. وهذا يفترض العودة إلى مشكل علاقة التمثل «بالشيء». عندما تتم إثارة الأثر

الحسي من جديد، يمكن أن نتحدث عن تمثل، وحتى عن «تمثل شيء»: إن تمثيل شيء ما يعني إثارة، إن لم يكن لصور تذكرية مباشرة عن الشيء، فعلى الأقل إثارة آثار تذكرية بعيدة جدا مشتقة من هاته الصور[55]. وينتهي فرويد إلى تعريف «تمثل الشيء» بأنه «التمثل اللاشعوري»: يتعين -من أجل أن يصبح «الشيء» «محط وعي»- أن «يشمل تمثل الشيء زائد تمثل الكلمة الذي هو تمثل مقابل له»[56]. وبعبارة أخرى فإن «الشيء» لا يمكن أن يستكمل صورته إلا بتحوله إلى كلام.

لا يتردد فرويد في استعمال تعبير مستمد من «الشيء»، لكنه يستعمله للإشارة إلى المضمون الموضوعي و«الشيء» للتمثل اللاشعوري. وهذا يمكّن من وضع عملية الدخول إلى الوعي في مستوى صياغة كلامية للتمثل. إن الوظيفة التمثلية تقلب الاتجاه مارة بذلك من الشيء إلى الكلمة، من المرئي إلى السمعي. يعود فرويد سنة 1925 إلى تناول الفكرة المطروحة في «ما وراء مبدأ اللذة» والقائلة بأن «ظاهرة الوعي غير القابلة للتفسير ربما تتم في موقع ومكان الآثار الدائمة». إن بروز الوعي يتم بواسطة ترابط «الشيء» مع «البقايا اللفظية» التي أعيد تنشيطها من جديد.

رابعا: مسألة الواقع: الذات والموضوع

لا يمكن ألا يكون للنظرية التحليلية عن اللاشعور تأثير على مسألة أساسية في الفلسفة، وهي مسألة كيان الواقع. يمكن صياغة هذه المسألة أيضا كما صيغت مسألة العلاقات بين الذاتية والواقع. لكننا سنرى، بالضبط، أن طرح المسألة من طرف التحليل النفسي سيكون من آثاره، لا المصادرة على ثنائية في الحدود، بل تحطيم هذه الثنائية. هنا أيضا لا يقوم فرويد بنقد كل المبادئ: يتعين أن نفهم كيف يحل فرويد المسألة بصورة أصيلة، وذلك استجابة لمتطلبات موضوعه.

يجب أن نلاحظ قبل كل شيء وجود نوع من الاضطراب في التحوير الفرويدي لمدلول «الواقع»: فالواقع، من حيث أنه يعني شيئا خارجيا، يمكن أن يتعارض مع الداخل النفسي، يجعل تصور ما تطرحه الرغبة أمرا عسيرا. إن عرض المكتشفات الفرويدية[57] سيكشف لنا عن المنعطف الحاسم الذي سيحدثه النقد الذاتي لنظرية «المشهد البدائي»: بأي معنى يشير مضمون هذا المشهد إلى نوع من من الواقع؟ إذا ما عدنا إلى حدث خارجي، فإن واقعيته أمر مشكوك فيه: فإما أن الذات التي تحكي المشهد الصادم «تقول ما هو حقيقي» (بمعنى التطابق مع الواقع)، أو أنها تكذب، وهنا يتعين الحديث عن «تهويل». نحن نعرف أن فرويد نفسه قد بقي لمدة معينة سجين هذه الثنائية التي يفرضها التصور الثنائي للواقع وللنفس. واللحظة الحاسمة هي اللحظة التي فهم فيها، فيما بعد، بأن نواة الحقيقة تتعلق بالرغبة (الأوديبية، في آخر المطاف) التي تستثمر هذا الواقع «وتمنحه واقعيته». ويمكن القول هنا بأن الرغبة تعامل نفسها على أنها هي الواقع!.

لكن هناك، على الأقل، مجالا للتمييز بين تصورين للفظ «واقع»، وذلك إذا ما لم نُرد لا أن نتخلى عن هذا اللفظ، ولا وصف الرغبة بأنها «غير واقعية». وما يتعين التفكير فيه هنا، في العمق، هو كيان «التوهم».

سيتوصل فرويد في «دروس تمهيدية في التحليل النفسي» إلى هذا التوضيح: تمتلك التوهمات (les fantasmes) واقعا نفسيا متعارضا مع الواقع المادي»[58]. وما هو مطروح للتفكير ليس شيئا آخر غير «الواقع العُصابي»، وذلك إذا كان من الصحيح أن «الواقع النفسي هو الذي يلعب الدور المسيطر في عالم العُصابات». والدليل على ذلك دليل ذرائعي: أننا نحكم على الواقع انطلاقا من **المفعول**: إذ أنه «لم يعطنا

لحد الآن فرصة ملاحظة أي فرق **فيما يخص المفعول**، بين ما إذا كانت أحداث الطفولة نتيجة للتوهم أم للواقع»[59].

لكننا سنلاحظ بالضبط أن فرويد يستمر أحيانا في إقامة تعارض بين «التوهم» و«الواقع»، وأحيانا يحاول أن يتجاوز هذا التعارض، بوصفه لهذا **الواقع** التوهمي بأنه واقع «نفسي». ويتعين علينا أن نشير إلى المفارقة الملازمة لهذا التعبير، من زاوية ثنائية، لأن ما هو واقعي ليس بالضبط «نفسيا»، «فالداخل» يتعارض بالتأكيد مع «الخارج». لكن فرويد بالضبط يحاول التفكير في هذا الواقع الخاص، الذي لا علاقة له إلا بالعيادة، التي يكتسب من خلالها الواقع معنى ما بالنسبة للعصابي: ويتعين من ثمة أن يكون (لهذا الأخير تعبير «بصورة ما»)[60]. وهذا الشكل من أشكال وجود الواقع (المحدد من خلال تعبير «بصورة ما») هو الذي يتعين أن يكتسب كيانا محددا.

يجب أن نوافق على أن فرويد لم يتوصل إلى التخلص من هذا التصور الثنائي، الذي يشعر هو نفسه مع ذلك بكل نقائصه. وذلك لأن لفظ «الواقع» يشكل كتلة واحدة إلى حد ما؛ إذ أن التعبير «واقع مادي» يرن في آذاننا كحشو تكراري، بينما يبدو التعبير «واقع نفسي» تعبيرا مصطنعا قليلا، وذلك إذا لم ننتبه على الأقل إلى أنه إنما يطلق اسما على حاجة من الحاجات. وما هو ملحوظ هو أن فرويد لا يختار بحرية وقصد حلا ذا طبيعة «واقعية» أو على العكس من ذلك ذا طبيعة «مثالية»: فماذا نستطيع أن نفعل إذا غيِّر إعداد هذه الثنائية عن طريق تحديد «كيفية استعمالها»؟.

يتساءل فرويد، في الطرف الآخر لمساره، حول هذه المسألة وذلك عندما يواجه المشكلة العسيرة المتعلقة بالوظيفة التمييزية للواقع في العُصاب وفي الذهان. ومع ذلك فليس من الغريب أن هذه المسألة العيادية الأصلية، ومسألة وصف الأمراض هي التي ستمكِّن من تطوير المشكلة عن طريق تأزيم ما يتعلق بها إذا جاز القول.

وليس هناك ما هو أكثر إبرازا لوجهة النظر هاته من تطور فرويد في الأسابيع اللاحقة، إذ أنه نشر بالتتابع، سنة 1924، مقالا قصيرا بعنوان «العصاب والذهان» ومقالا آخر بعنوان «افتقاد حس الواقع في العصاب والذهان»[61]، الذي هو تكملة وتصحيح للمقال الأول. ففي الصيغة الأولى يقترح فرويد -وهو يحاول تطبيق تصوره المكاني (Topique) الجديد الذي أتى به في «الأنا والهو»- إقامة تمييز واضح، في الظاهر: «**سيكون العصاب نتيجة صراع بين الأنا وهوّه، أما الذهان فهو المَخْرَج المماثل لاضطراب مشابه قائم بين الأنا والعالم الخارجي**»[62]، وذلك ليثير الانتباه على الأقل لهذا المفعول المتجلي في أن الاتصال بالواقع -في حالة العصاب- يبدو باقيا في حين أنه مفقود في حالة الذهان. لكن المفارقة الملازمة لهذا الحل هي أن العصاب يعبَّر عنه بألفاظ باطنية -كما لو كان صراعا باطنيا في النفس- في حين أن الذهان يبدو وكأنه علاقة مستحيلة مع الواقع. هل معنى ذلك أن الواقع لا يمثل أبدا مشكلا في العصاب، وأن الذهان لا يعرف لحظة نفسية باطنية؟ إن شبح الثنائية يعود إلى الظهور من جديد.

وهذا ما يدفع فرويد إلى أن يستدرك ويصلح الموقف مباشرة: فهو يعيد طرح المسألة، في صيغتها الثانية، لكن من خلال صياغتها في مصطلحات بقاء و«افتقاد الواقع». وبذلك يفتتح منظورا آخر هو منظور **السيرورة**، لا المفعول الميكانيكي المتوصل إليه سابقا. وهذا الانعطاف ضروري، لا لأسباب مبدئية فلسفية، بل على أساس الملاحظة. فإذا كانت «القوة الزائدة» للواقع، في الذهان، هي التي تحمل الذات «تقمع جزءا من الهو» -فمن أين لنا، كما تشهد بذلك التجربة أن نقرر بأن «كل عصاب يسبب اضطرابا بهذا الشكل أو ذاك في علاقة المريض بالواقع»- في حين أنه يتعين «تجنب» مسألة افتقاد الواقع؟.

يرجع ذلك إلى أنه يتعين إدخال تمثيل ذي مرحلتين، بدل العملية الواحدة التي قُدِّمت في الحالة الأولى. في المرحلة الأولى يتعين أن نقول بأن العصابي يكبت انفعالا وجدانيا دافعا باسم الواقع، لكنه في مرحلة ثانية يقوم بعملية «تعويض» للخسائر التي لحقت «بالقسم المصاب من الهو» -وذلك بالضبط لأن الكبت لم ينجح كليا (وهذا، من ناحية أخرى، ما يفرض إعادة القيام به باستمرار): «إن تفكك الصلة بالواقع» سيكون هو نتيجة هذه المرحلة الثانية «لتكوّن العصاب»[63].

وبالعكس من ذلك فإن العملية الذهانية تفترض مرحلة أولى يتم فيها «انفصال الأنا، هذه المرة عن الواقع»، ومرحلة ثانية تتم فيها محاولة «تعويض الخسائر وإقامة العلاقة مع الواقع من جديد على حساب الهو». وسنسجل بأن الهلوسات والهذيانات قد تم ابتداء من الآن التعرف عليها على أنها أي شيء آخر غير كونها افتقاد للواقع، بل كمحاولة لإعادة إنشاء الواقع المفتقد (في الفترة الأولى). وبذلك سيجهد الذهاني نفسه في محاولة يائسة لاسترجاع الواقع.

يبدو في النهاية إذن أن منطق افتقاد الواقع وإعادة إنشائه هو في نفس الوقت منطق متواز ومعكوس. لا يمكننا هنا أن نقيم تعارضا خالصا بين افتقاد الواقع (الذهان)، والاحتفاظ به (العُصاب).

إن الواقع يعود في الذهان، في حين أنه «مثقوب» في العصاب (توهمات). وقد عثر فرويد، بواسطة هذا التحوير العبقري، على وسيلة للتحصن ضد الآثار السيئة للنزعة الثنائية. لقد وزع إذن على طول العملية -أي عبر تقطيعه الثنائي المراحل- ما كانت الثنائية تقدمه على شكل تقابل وتبادل.

لكن لا بد، من أجل العثور على التصور الأكثر خصوصية للواقع، من اللجوء إلى محور آخر للبحث: وهو المحور الذي تدخله مدلولات

«الاستمتاع» أو «عدم الاستمتاع». إن المكان الذي طرحت فيه الفلسفة وعلم النفس الكلاسيكيان مسألة الواقع في نظرية المعرفة سينظّمه فرويد من خلال ألفاظ اللذة/الألم. وليس معنى ذلك أنه قد جر بذلك مسألة الواقع نحو نظرية للوجدان -وقد ألححنا بما فيه الكفاية على أنه يريد بالضبط تجاوز هذا النوع من التمييزات. وبالضبط فإنه يتعين علينا أن نفهم إلى أي حد يمكن أن يكون الواقع «معروفا» من خلال تجربة «اللذة-الألم» (التي كانت منسوبة في إحدى النظريات التقليدية إلى الوجدان ومتعارضة مع المعرفة).

يحيلنا ما سبق، مرة أخرى، إلى «تجربة الإشباع»: يتدخل «مبدأ الواقع» كتحوير خاص، وذلك من حيث أنه في الأصل مرتبط «بمبدأ اللذة» المرتبط بدوره «بالعملية الأولية» (اللاشعور). «لقد كان على الجهاز النفسي أن يتمثل الحالة الواقعية للعالم الخارجي وأن يبحث عن تحوير واقعي»[64]، وذلك بسبب «الغياب الدائم للإشباع المنتظر». وسنلاحظ هنا أن «الواقع» لا يكتسب معناه إلا بغية وصف وتحديد «مبدأ كيفية عمل الجهاز النفسي» -وليس **المعطى** في ذاته-؛ كما سنلاحظ، من ناحية أخرى، أن «الواقع» ليس إلا تخصيصا لمبدأ اللذة: وفعلا، ليس هناك «مبدأ واقع» مستقل بذاته، بل هناك تحويل لمبدأ اللذة الذي يصبح مبدأ «محققا لنوع من الواقع»، وذلك بواسطة التخلي عن الإشباع. وهذا التمييز يفسح المجال أمام التمييز بين «أنا اللذة» و«أنا الواقع» -وهو مصطلح يربط بين الهيأة الذاتية وبين الإشارة إلى الواقع (وهو تحطيم جديد للثنائية).

وفي النهاية ستصبح النقطة الحاسمة هي مسألة **المنشأ**: إذ أن الثنائية ليست، في العمق، عقبة إلا من حيث أنها تميل إلى بلورة عملية

تشكيل. وهذه هي الخطوة التي يخطوها فرويد في «الدوافع ومصيرها» (1915). يجب فعلا أن نعود إلى ما قبل ظهور مبدأ الواقع، لنتساءل عن منشأ التعارض ذات/موضوع، أنا/عالم خارجي. هنا تظهر مفاجأة: يضع فرويد في المنطلق: «الأنا-الواقع. لكنه يقصد بذلك حالة من عدم التمايز بين الذاتية والموضوعية: «تتطابق الأنا-الذات مع ما هو مستلَذ، والعالم الخارجي مع ما هو محايد وغير متمايز»[65]، وهذا ما يسمح «لأنا-الواقع» بتمييز الداخل عن الخارج «بمساعدة مبدأ موضوعي جيد». وبعبارة موجزة فإن الثنائية لم تظهر بعد: فالأنا هو الواقع كله.

سنشهد بالضبط ميلاد هذه الثنائية انطلاقا من اللحظة التي سيستبطن فيها الأنا بعض الموضوعات كمصدر للذة، مبعدا الموضوعات الأخرى باعتبارها مولدة للألم. وهذه الهيأة الجديدة يمكن أن ندعوها «الأنا-اللذة» الخالصة. وهذا المستوى ما يزال خاضعا لسيادة مبدأ اللذة، في حين أن الثنائية تكون في حالة تشكل. ولا يصبح «اختبار الواقع» ممكنا إلا في مرحلة ثالثة قصوى، هذا الاختبار الذي سيسمح للذات بأن تبحث في الخارج عن موضوع. وبعبارة أخرى، فإن الثنائية تتولد بصورة ديناميكية انطلاقا من «نقطة عمياء» وعبر نوع من العملية الجدلية بين اللذة/الألم. وفي النهاية يبدو الواقع بمثابة «دالة» تنبئ عن علاقة الذات بموضوعها: «فالداخل» و«الخارج» يعرّف كل منهما الآخر من جديد طيلة هذه الفترة التي تضم **ثلاث** مراحل-وهو ما يسمح لكلمة واقع بأن تعرّف نفسها تبعا لوضعية التعارض في كل لحظة. هكذا نرى كيف أن التصور الميتاسيكولوجي يعيد صياغة حدود الإشكالية الفلسفية. ومن ثمة فإنه يحث على إنشاء نموذج مكاني للمشكلة التي ستنطلق منه بصورة أصلية .

خلاصة

مبدأ التحليل

والآن، وقد وضعت المبادئ -التي ينتظم تبعا لها التحليل النفسي، في صياغته وفي القضايا التي يطرحها- في مكانها، بقي علينا أن نفحص ما يمكن أن نستخلصه كمبدأ عام، بمعنى المبدأ الأكثر «مبدئية»، من حيث أنه لا يوجد فقط في «الواجهة الابستمولوجية»، ولا فقط في القضايا التي يطرحها بل في «منطقة ماهو أساسي» والذي يرتبط بالتصور الفرويدي للموضوعية، وبذلك نختتم.

نعتقد أن فرويد يقدم لنا هذا المبدأ في عنوان علمه نفسه: «التحليل-النفسي» وهكذا يمكن أن نعتبر أن التحليل هو المبدأ الأسمى للعقلانية التحليلنفسية. والمهم هو أن نفهم كيف يكون علينا أن نفهمه. يعبر فرويد عن ذلك في رسالة إلى لو أندري سالومي، تعبيرا أحسن: في هذا الخطاب الاعترافي يطالب فرويد لنفسه -مع نغمة الاعتذار التي تصاحب لديه عادة مطلبا لا تراجع فيه-بأن يكون «تحليليا» بمعنى محدد: «إني قلما أشعر بمثل هذه الحاجة إلى التركيب[66] . يبدو لي أن وحدة العالم هي بمثابة شيء بديهي، ولا تستحق أن يشار إليها. إن ما يهمني هو عزل وتنظيم هذا الشيء الذي يمكن أن يضيع في عجين مختلط إن لم يتم فصله وتنظيمه...»».

ومن ثمة يتخذ فرويد موقفا واضحا إزاء تناحر العقلانيات التحليلية والتركيبية التي تخترق وتقسم تاريخ اللوغوس الفلسفي. ومن الغريب أن هذا هو ما يسمح له بألا يبحث عن مبدأ يمكن أن ينتظم العالم والوجود تبعا له: فالتركيب موجود في العالم، ولا يستحق حتى مجرد الإشارة إليه ما دام موجودا-، وبذلك ينفتح عهد الاختلاف، الذي يتعين حقا تقليصه لينتقل من العزل إلى التنظيم[67] . ولهذا فالتركيب لا يمكن أن يكون مبدأ اكتشاف، في حين أن التحليل، وهو يفكك باستمرار المبادئ الخاطئة، يطرح نفسه على أنه المبدأ الصادق الوحيد، مبدأ «المصادقة الجزئية»...

الهوامش:

1- رسالة إلى يونـج بتاريخ 30 نونبر 1911. في مراسـلات. باريس منشورات غاليمار 1975 ج II ص. 230.

2- نحيل بصدد هذه النقطة إلى القسم الثاني من دراستنا حول «فرويد والفلسفة والفلاسفة» باريس. المنشورات الجامعية الفرنسية 1976 ص. 81.

3- على الأقل تاريخيا وليس من زاوية حلم اليقظة...

4- انظر دراستنا حول «المكتشفات الكبرى للتحليل النفسي».

5- يتعين مقارنته بالمفعول اللاحق والملحوظ أيضا في عملية الاكتشاف (انظر الجزء اللاحق من هذا البحث).

6- فرويد والفلسفة والفلاسفة المذكور آنفا.

7- انظر الكتاب السابق الفصلين الأول والثاني ص.. 23 و45.

8- نفس المرجع. المقدمة. ص.. 15-18.

9- نفس المـرجع ص.. 17-18. يتعلق الأمـر بسؤال جـوليـيت فـافـز-بوتونيي حـول علاقاته بسبينوزا. في 11 أبريل 1930 (نفس المرجع ص. 24).

10- حياتي والتحليل النفسي-الأعمال الكاملة الجزء 14 ص. 86.

11- انظر «المكتشفات الكبرى للتحليل النفسي». الفقرة 4 من المدخل.

12- انظر دراسـة هـذه الشـبكة في فـرويد والفلسـفـة... القـسـم الثـاني ص. 125 ومـا بعدها ودراستنا حول «فرويد ونيتشه» باريس المنشورات الجامعية الفرنسية 1980.

13- انظر بصدد هذه النقطة النص الشهير المسمى «صعوبة في التحليل النفسي» (1917)، حيث يموقع فرويد مساهمته بالقيـاس إلى كوبرنيق وداروين، لكنه يضع في الطليعة شوبنهور ذاته كرائد.

14- انظر تفـاصيل ذلك في «فـرويد والفلسـفـة والفـلاسـفـة» القسم الثـاني الفصل 4 ص. 177.

15- انظر «فرويد ونيتشه» القسم الأول ص. 60 والقسم الثاني ص. 70.

16- انظر اللحظة الحـاسمة في «علم النفس» لدى نيتشـه. في «فرويد ونيتشه» ص. 113 ومقدمتنا لكتاب «أصل المشـاعر الأخلاقية» لبول ري باريس. م. ج. ف. 1982.

17- دقـائق جـمعيـة التحليل النفسي لفيينـا. باريس-غـاليمـار جزء II، ص. 36 (جلسة 28 أكتوبر 1908).

18- انظرالرفض الصريح بصدد مرحلة بوتنام حيث يقدم فرويد المنظومة الفلسفية كمنظومة «تأملية على وجه الخصوص». ص.47-48

19-انظر كتابنا «مدخل إلى الابستمولوجيا الفرويدية. باريس-مايو. 1981 ص. 40-41.

20- نفس المرجع ص. 68-71.

21- نفس المرجع الفصل الأول والثاني ص. 39 وما بعدها. وص 51 وما بعدها.

22- نفس المرجع الفصل الثالث ص. 67 وما بعدها.

23- حول منشأ مدلول الميتاسيكولوجيا انظر «فرويد والفلسفة...». ص. 68. و«مدخل إلى الابستمولوجيا الفرويدية» ص. 122-124؛ هذا فيما يخص شكل الميتاسيكولوجيا، أما فيما يخص مضمونها انظر منشأ الاكتشاف انظر بحثنا «المكتشفات الكبرى...».

24- «مدخل إلى الإبستمولوجيا الفرويدية» ص. 90-94.

25- انظر «تحليل منته وتحليل لا ينتهي» الأعمال الكاملة. ج 16 ص. 69

26- حول تأثير ماخ على فرويد انظر «مدخل إلى الإبستمولوجيا...» ص. 73.

27- في «الميتاسيكولوجيا»، «اللاشعور». الأعمال... ح 10 ص. 281

28- انظر حول هذه المواجهة مساهمتنا في ندوة «الأوضاع الحالية للجدل» المقدمة بعنوان: «الجدل والميتاسيكولوجيا» المنشورة بباريس دار أنتروبوس سنة 1980 في مجلد بعنوان «الأوضاع الحالية للجدل».

29- «مدخل إلى الابستمولوجيا الفرويدية» القسم الثاني ص. 95.

30- «أهمية التحليل النفسي» سنة 1913 القسم الثاني الترجمة الفرنسية ريتز ص. 75.

31- نفس المرجع.

32- «المقاومات المبداة تجاه التحليل النفسي» سنة 1925 الأعمال. ص. 103 انظر حول هذه النقطة المتعلقة بموقف الفلاسفة من اللاشعور: «فرويد والفلسفة...» ص. 23-44.

33- «مبادئ الفلسفة» الفصل الأول ص. 9.

34- «أبحاث جديدة حول الذهن البشري» الكتاب الثاني الفصل التاسع.

35- انظر «فلسفة في اللاشعور» 1869. وحول العلاقات القائمة بين هارتمان وفرويد انظر: «فرويد والفلسفة...».

36- «أهمية التحليل النفسي»

37- نفس المرجع

38- «الدوافع ومصيرها»

39- «الكبت» 1915.

40- انظر بحث في حالة شريبر 1911. الأعمال ح 8. ص. 311. وكذا «ثلاث أبحاث حول نظرية الجنس» الأعمال ح 5ص 67 و «موجز في التحليل النفسي». الأعمال ح 17 ص. 70.

41- «الدوافع ومصيرها». الأعمال ح 10 ص. 244

42- «دراسات حول الهستيريا» ح 4 و«السيكولوجيا العلاجية للهستيريا». الفقرة الثالثة. الأعمال. ح I. 292 ص. ش

43- نفس المرجع ص. 293.

44- «تفسير الأحلام» الأعمال 2 و3.

45- رسالة إلى فلييس رقم 52 بتاريخ 6 دجنبر 1896 في «مولد التحليل النفسي» ص. 153-154.

46- «تفسير الأحلام».

47- «من أجل كتابة تاريخ حركة التحليل النفسي» 1914. الأعمال ح 10 ص. 54.

48- الأعمال ح 2 و3 ص. 571.

49- الأعمال الجزء 14. ص. 3-8. استشهاد من النجمة الفرنسية الواردة في: «المجلة الفرنسية للتحليل النفسي». ص. 1981 رقم 5.

50- نفس المرجع ص. 1107.

51- نفس المرجع ص. 1108.

52- نفس المرجع ص. 1109.

53- نفس المرجع ص. 1110.

54- نحن نعرف أن فرويد يتذرع صراحة بهذه اللازمنية ليرفض الحسيات المتعالية الكنطية التي يكون حسبها «الزمن والمكان هما الشكلان الضروريان لفكرنا» (ما وراء مبدأ اللذة، الأعمال. ح 13 ص. 27) انظر حول هذه النقطة «فرويد والفلسفة...» ص. 160-170.

55- الكتاب الثاني 2-3.

56- الكتاب الثاني الفصل الأول 2.

57- «اللاشعور». الأعمال. ح 10. ص. 300.

58- نفس المرجع.

59-حول «الكتلة السحرية». المجلة الفرنسية للتحليل النفسي. مرجع مذكور ص. 1108.

60- الأعمال ح 11 ص. 383.

61- نفس المرجع ص. 385.

62- «الحزن والسوداء» الأعمال ح 10 ص. 432.

63- الأعمال الجزء 13. نورد هنا النصين من خلال الترجمة الفرنسية في «العصاب والذهان والانحراف».

64- نفس المرجع ص. 283.

65- نفس المرجع ص. 299.

66- «صياغة مرتبطة بمبدأي نشاط الذهن». الأعمال ج 8، ص. 231 و232.

67- الأعمال، ج 10، ص. 227.

❖ ❖ ❖

ملحق

فكرة التقدم في ضوء التحليل النفسي

بقلم: هربرت ماركوز

أود في البداية أن أعرف النموذجين الرئيسيين لمفهوم التقدم اللذين يميزان الفترة المعاصرة من الحضارة الغربية[1].

فمن ناحية يعرف التقدم على وجه الخصوص بطريقة كمية، ونتجنب أن ننسب لهذا المفهوم أية تقديرات إيجابية وبهذا فإن التقدم يعني أن المعارف والكفاءات الإنسانية قد تنامت خلال تطور الحضارة، رغم العديد من فترات التراجع، وأن استخدام هذه الكفاءات في اتجاه السيطرة على الوسط الإنساني والطبيعي قد أصبح باستمرار أكثر شمولا. نتيجة هذا التقدم هي ازدياد الثروة الاجتماعية. وبقدر ما تستمر الحضارة في تطورها، فإنها تضاعف حاجات الناس، ووسائل إشباع هذه الحاجات أيضا. ويبقي السؤال المطروح هو معرفة ما إذا كان هذا التقدم يسهم أيضا في اكتمال الإنسان، وفي وجود أكثر حرية وأكثر سعادة. يمكن أن ندعو هذا المفهوم الكمي للتقدم بمفهوم التقدم التقني، وأن نقابله بالمفهوم الكيفي للتقدم كما تمّ إنشاؤه وخاصة في الفلسفة المثالية، وربما بصورة أكبر وضوحا لدى هيجل. فالتقدم في التاريخ يعني إذن تحقق الحرية الإنسانية، تحقق الأخلاقية: يصبح عدد من الناس أكبر فأكبر أحرارا، ويدفعهم وعيهم بالحرية ذاتها إلى توسيع

دائرة الحرية. وتعني نتيجة التقدم إذن أن الناس يصبحون إنسانيين أكثر فأكثر، وأن العبودية والتعسف، والاضطهاد، والألم تتضاءل. نستطيع أن ندعو هذا المفهوم الكيفي للتقدم بفكرة التقدم ذي الاهداف الإنسانية.

وإذا كان الأمر كذلك فإن هناك رابطة باطنية بين **المفهوم** الكمي **والمفهوم** الكيفي للتقدم: فالتقدم التقني يبدو أنه هو الشرط الاول لكل تقدم إنساني. إن ارتقاء الإنسانية خارج العبودية والفقر نحو حرية تكبر بالتدرج يفترض التقدم التقني، أي يفترض مستوى عال من السيطرة على الطبيعة، هاته السيطرة التي تخلق وحدها الثروة الاجتماعية، وتسمح بالتالي بتحوير حاجات الناس تحويرا أكثر إنسانية، وبإشباعها بصورة أكبر إنسانية أيضا، ولكن، من **جهة أخرى**، ليس التقدم الانساني نتيجة أوتوماتيكية للتقدم التقني.

إنه لم يقع بعد **الحسم** في معرفة كيفية توزع الثروة الاجتماعية، ولصالح من تسخر معارف وكفاءات البشر المتنامية. إن التقدم التقني، الذي، بما هو كذلك، هوالشرط الأولي للحرية، لم يحقق إلى الآن قدرا كبيرا من الحرية. ويكفي أن نتصور الفكرة -التي لم تعد منذ مدة من التجريد والتأملية بالقدرالذي ظن- الممثلة لمجتمع وفرة شمولية، لنتأكد من أن حاجات الناس ملباة فيه بهذا القدر أو ذاك، ولكن بالقدر الذي يكون فيه الناس مسيرين، سواء في وجودهم الاجتماعي، من المهد إلى اللحد. وإذا جاز لنا أن نتحدث هنا عن سعادة فإنها لا يمكن أن تكون إلا سعادة متحكما فيها.

يمكن أن نلحظ وجود اتجاه حاسم في الصياغة الفلسفية لمفهوم التقدم، وهو الاتجاه إلى اعتبار التقدم ذاته أمرا محايدا. ففي حين كان تصور مفهوم التقدم التقني في القرن الثامن عشر وإلى حدود الثورة

الفرنسية ما يزال تصورا كيفيا، وكان الاكتمال التقني، من حيث هو كذلك متصورا، في نفس الوقت بجانب الاكتمال الإنساني -وبصورة أكثر وضوحا لدى كوندورسيه- فإن هذه المظاهر ستتغير في القرن 19 ولنقارن مفهوم التقدم عند كونت وميل بمفهوم التقدم لدى كوندرسيه، لنلاحظ مباشرة أن الأمر يتعلق بتحييد واع. فكونت وميل يحاولان تحديد مفهوم التقدم بعيدا عن أية قيمة: إن الكمال الإنساني لا يمكن أن يشتق من التقدم التقني من حيث هو كذلك. ولكن ذلك يعني أن العنصر الكيفي للتقدم قد تم إرجاعه بالتدريج إلى اليوتوبيا. فقد أخذ يوجد في الأنساق السابقة على العلم، ثم في الانساق الاشتراكية-العلمية حيث ينتصر العنصر الإنساني على العنصر التقني، ولا يوجد في مفهوم التقدم ذاته. إن هذا المفهوم محايد، خال من أية قيمة أو يزعم أنه كذلك.

إن مفهوم التقدم، الذي يزعم أنه خال من أية قيمة، كما يميز تدريجيا تطور الحضارة والثقافة الأوروبيين منذ القرن 19، يتضمن على وجه الخصوص تقييما محددا، وهذا التقييم يكشف عن المبدأ المباطن الذي يتطور عمليا تحت ظله المجتمع الصناعي العصري. ويمكن أن نصف هذه العناصر الحاسمة على الصورة الآتية: إن القيمة السامية هي الإنتاجية، ليس فقط بمعنى إنتاج متعاظم للحاجات المادية والروحية، بل أيضا بمعنى سيطرة أكثر شمولا على الطبيعة. وإذ ذاك يطرح سؤال: لم هذه الإنتاجية؟. والجواب الذي يقدم دوما، بشكل تلقائي، جواب بديهي: طبعا من أجل إشباع الحاجات. إن الإنتاجية تستهدف إشباعا أحسن وأوسع للحاجات: فهي ستصبح في النهاية إنتاجية من حيث هي إنتاج لقيم استعمالية يستخدمها البشر. ولكن إذا كان مفهوم الحاجة يتضمن التغذية والملبس والمسكن بقدر

ما يتضمن القنابل وأجهزة الترويج وتخريب المؤن غير القابلة للبيع، فإننا يمكن أن نؤكد دون أن نخشى الوقوع في الخطأ أن هذا المفهوم مخادع بقدر ما هو غير صالح لتحديد إنتاجية مشروعية، وبذلك يكون لدينا الحق في أن نبقي السؤال مطروحا: لم هذه الإنتاجية؟. يبدو أن الانتاجية تصبح بالتدريج غاية في ذاتها، و إن مسألة استخدام الانتاجية لا تبقى فقط مطروحة بل تظل أيضا مكبوتة أكثر فأكثر.

ولكن إذا كانت هذه الإنتاجية تبدو غير منفصلة عن مبدأ التقدم المعاصر، فإنه يستتبع ذلك أن الوجود يشعر به ويعاني كعمل، وأن العمل يصبح هو ذاته مضمون الوجود. إن العمل يقع تصوره كعمل مفيد وضروري اجتماعيا، لكن؟ بالضرورة كعمل مشبع فرديا وضروري فرديا. هناك تناقض بين الحاجات الاجتماعية والحاجة الفردية، وذلك بقدر ما يتطور المجتمع الصناعي تحت ظل مبدأ التقدم هذا. وبعبارة أخرى فإن العمل الذي يصبح هو الحياة ذاتها عمل مستلب. ويمكن أن نعرفه بأنه عمل يمنع على الأفراد إمكان تحقيق وإشباع كفاءاتهم وحاجاتهم الإنسانية، والذي لا يحقق إشباعا، حين يتطلب الأمر ذلك، إلا بصورة إضافية ودائما بعد العمل. ولكن ذلك يعني حسب سلم القيم الخاص بمبدأ التقدم، الذي هو مبدأ حاسم بالنسبة لتطور المجتمع الصناعي، إن الإشباع، والاكتمال، والراحة والسعادة ليست أهدافا، ليست بالتأكيد قيما سامية، ومع ذلك تبقى قيما ثانوية جدا.

إن هذا السلم الترتيبي للقيم، الذي لا يرى في الإشباع الفردي والسعادة الفردية إلا عنصرا ثانويا، يقابل تسلسلا آخر للملكات الإنسانية خاصا بمفهوم التقدم: انشطار الكائن الإنساني إلى ملكات عليا، روحية، وملكات دنيا، حسية، وتقوم العلاقات المتبادلة بينها في

أن الملكات العليا، أي العقل، يقع تحديدها وتعريفها بالتعارض مع متطلبات الحساسية، أي الدوافع. والعقل يبدو أساسا كمبدأ يبرر ويفرض التخلي عن الإشباع ومهمته ليست فقط هي قيادة الحساسية، أي الملكات الإنسانية الدنيا، بل مهمته أيضا هي قمعها. وبالتالي فإن الحرية تصبح معرفة داخل فكرة التقدم هاته كحرية بالنسبة إلى ضغط الدوافع، وبالنسبة للحساسية، أي تصبح بمثابة تعال وراء الإشباع، وبمثابة استقلال ذاتي لهذا التعالي. يتعين ألا يكون الإشباع أبدا هو ما يمثل محتوى ومجال الحرية. إن الحرية تتجاوز الإشباع الذي تم من قبل التوصل إليه، نحو شيء آخر «أكثر سموا» وهذا التجاوز، الذي هو شرط أساسي للحرية، يبدو في النهاية، تماما مثل الإنتاجية الذي هو جزء منها، كغاية في ذاته. وإذ ذاك لا يمكن أن نحدد بالضبط هذا التجاوز من أجل من، ولماذا؟ إن هذا التجاوز من حيث هو كذلك، يكفي لتحديد ماهية الحرية، أما الأسئلة: لم هذا التجاوز، لماذا هذا التجاوز الذي لا ينقطع لحالة تم التوصل إليها، ولماذا يتعين أن تحدد هذه الدينامية ماهية الإنسان، فتبقى أسئلة مطروحة بقدر ما يبقى مطروحا السؤال حول معرفة لماذا يتعين ان يبقى تزايد الإنتاجية القيمة السامية والمبدأ المحرك. إن الحرية محددة بهذا الشكل كغاية في ذاتها، ومميزة بدقة عن الاشباع تصبح حرية بدون سعادة. فهي تبدو بمثابة عبء وهي قيمة تتغير صورتها حسب الفلاسفة والشعراء على أنها حرية الفقر، حرية العمل، بل أيضا الحرية في الإصفاد. فهي ممجدة كتتويج للوجود الإنساني وكرمز خاص مميز لبني البشر. إن مثل هذا المفهوم يمتلك قدرة نافية لا يمكن للحرية بدونها أن تتحدد. وبصدد هذه الخاصية النافية، فإن الفلسفة

المثالية على اتفاق مع الفلسفة الوجودية المعاصرة، كانط مع سارتر. إن التحديد السارتري للحرية على أنها تعال من أجل التعالي الذي يعرف الحرية كإكراه داخلي، أخلاقي، كنفي للاشباع والسعادة أي بالتعارض مع الميل الشهواني، تحديد يتضمن بالضبط نفس القدرة النافية التي هي متضمنة على هيئة تحديد لماهية الحرية في الفلسفة المثالية.

وتقدير الزمن هو ما يميز بصورة خاصة مفهوم التقدم المعاصر. فالزمن يتصور على هيئة منحنى خطي أو متصاعد تصاعدا لا نهائيا، وعلى هيئة صيرورة تمتهن كل ما هو موجود فقط هناك وجودا مباشرا. والحاضر تتم معاناته بدلالة مستقبل غير مؤكد بقدر ما. والمستقبل هو منذ البداية تهديد للحاضر، أنه متمثل ومعاش في القلق. إن الماضي الذي يستمر في الوجود ليس زمنا مسيطرا عليه ولا يمكن أن يتكرر، على الرغم من أنه يستمر في تحديد المستقبل، وذلك بالضبط لأنه لم يخضع بعد للسيطرة. في هذا الزمن المعاش خطيا لا يقع تصور الزمن المليء ومدة الإشباع، ومدة السعادة الفردية، والزمن كراحة، إلا على صورة فوق إنسانية أو تحت إنسانية؛ فوق إنسانية على هيئة ترحاب أبدي ممكن وقابل للتخيل فقط بعد اختفاء الوجود على الأرض؛ وتحت إنسانية بالقدر الذي تكون الرغبة في تخليد اللحظة الآتية للسعادة هي ما ليس إنسانيا وهي ما هو مضاد للإنسان أي ما يعطي للشيطان حقا على الناس.

وبخلاصة يمكننا أن نقول إنه بفضل هذا المفهوم الذي سبق توضيحه، فإن التقدم ذاته مشحون بغياب الراحة، بالتعالي من أجل التعالي، بغياب السعادة، وبالسلبية. لا يمكننا إذن ألا نتطرق إلى المسألة التالية: ألا يمكن أن تكون السلبية المتضمنة في مبدأ التقدم

هي القوة المحركة للتقدم، القوة التي تجعله ممكنا؟. أو يمكن أن نصوغ هذه المسألة بصورة ترتبط بفرويد: هل يرتكز التقدم ضرورة على الشقاء، هل يتعين عليه أن يبقى مرتبطا ضرورة بالشقاء بعد الإشباع؟ لقد قال جون ستيوارت ميل مرة «ليس هناك بالتأكيد أي تحسن في أحوال الناس لم يكن نتيجة مزاج غير مشبع» وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكننا أن نقول أيضا عكس ذلك -وسيكون ذلك بالضبط هو المعنى المعاكس لفكرة التقدم- إن الرضا، والإشباع والسلام يمكن حقا أن تقدم سعادة، ولكنها في معنى معين لا تخدم التقدم في شيء. إن الحرب، في معنى الصراع من أجل الوجود، هي أم كل الاكتشافات التقدمية، التي تساهم، بصورة كمالية أحيانا، وبصورة متأخرة غالبا، في إغناء وإشباع الحاجات الإنسانية، وإن عدم الإشباع والألم قد كانت هي المحرك الدائم لكل العمل الحضاري المبذول الآن.

هذا هو موقع عقدة الإشكالية الفرويدية فالسعادة حسب فرويد، وكذا الحرية، ليست من مهام الحضارة. السعادة والحرية لا يتلاءمان مع الحضارة. والتقدم الحضاري يرتكز على القمع، والتحديد، وكبت الرغبات الحسية، ولا يمكن تصوره بدون **التحويل** القمعي للدوافع. وذلك بسبب بديهي وثابت حسب فرويد هو أن **العضوية الإنسانية** يسودها بصورة ابتدائية مبدأ اللذة، وهي لا ترغب في شيء غير تجنب الألم وتحصيل اللذة، والحضارة لا تسمح لنفسها بهذا المبدأ. ونظرا لأن الناس ضعاف جدا، ولأن الوسط الانساني قاس جدا وشرس، فإن التخلي عن الدوافع وقمعها يصبحان منذ البداية هما الشرطين الأساسيين لكل العمل الشاق الذي تتطلبه الإحباطات والتخليات، وهو العمل الذي يجعل التقدم الحضاري ممكنا بصورة عامة على هيئة طاقة دافعة معدلة تعديلا قمعيا.

وهكذا يتعين إحلال مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة، ليتمكن المتجمع الإنساني من أن يتقدم من المستوى الحيواني إلى المستوى الخاص بالنوع الإنساني. لقد عبرت عن ذلك هنا بصورة مختصرة جدا ومغالية وذلك من أجل تجنب السقوط من جديد في سوء تفاهم عميق، ونعني به أن فرويد يمكن أن يكون في معنى من المعاني مفكرا لا عقلانيا. ولعله لا يوجد في العقود الأخيرة مفكر أكثر عقلانية من فرويد. ولقد كانت كل جهوده تهدف فعليا إلى توضيح أنه يتعين إخضاع القوى اللاعقلانية التي ما تزال تتصرف في الإنسان لسلطة العقل وذلك ليمكن تحسين العلاقات الإنسانية على وجه العموم. وربما العموم. وربما كانت صيغته: «هناك حيث يكون الـ(هو) يتعين أن يحل الـ(أنا) (في «المحاضرات الجديدة في التحليل النفسي») أكثر الصيغ التي يمكن تخيلها في سيكولوجيا عقلانية.

لماذا يكون الآن تجاوز مبدأ اللذة من طرف مبدأ الواقع ضروريا للتطور الحضاري؟. وما هو مبدأ الواقع في حقيقته كمبدأ للتقدم؟ إن العضوية -حسب النظرية الأخيرة لفرويد في الواقع، تلك التي ارتكز عليها هنا- بدافعيها الأساسيين، ايروس ودافع الموت غير قابلة للتكييف الاجتماعي ما لم توضع لهذه الدوافع حدود وما لم يقع تقنينها (Canalisation). ومن حيث هي كذلك فهي غير صالحة لإقامة مجتمع إنساني يستطيع أن يسمح بإشباع مؤكد نسبيا للحاجات. إن ايروس الذي لم يقع التخلي عنه لا يأمل في شيء إلا في تحصيل مكثف ومخلد للذة. ودافع الموت، غير المعاق، هو مجرد النكوص إلى الحالة السابقة على الميلاد ويمثل بذلك ميلا إلى إعدام كل حياة. لكي تتوصل الثقافة والحضارة إلى أن تتحققا فإنه يتعين أن يستبدل مبدأ اللذة بمبدأ آخر

يجعل المجتمع ممكنا ويحافظ عليه: وهو مبدأ الواقع. وهذا المبدأ ليس حسب فرويد شيئا آخر غير التخلي الإنتاجي، الذي يتطور على هيئة نسق لكل تحويرات الدوافع، ولكل الحرمانات، ولكل التحايلات، ولكل لإملاءات التي يفرضها المجتمع على الأفراد بغية تحويلهم من حملة لمبدأ اللذة إلى أدوات للعمل قابلة للاستخدام اجتماعيا. وبهذا المعنى فإن مبدأ الواقع مطابق لمبدأ التقدم ذلك لأنه بفضل مبدأ الواقع القمعي وحده يتم تحرير طاقة الدوافع من أجل العمل الشاق، من أجل العمل الذي يعلم التخلي والذي يحبط رغبات الدوافع، والذي بفضل ذلك وحده يستطيع أن يصبح وأن يبقى عملا منتجا اجتماعيا.

ما هي النتائج النفسية لسيطرة مبدأ الواقع؟ إنها التحويل القمعي لايروس، هذا التحويل الذي يبدأ مع التحريم الجنسي للأقارب، والذي يقود إلى أنه يقع التخطي الأساسي لعقدة أوديب منذ الطفولة المبكرة، ومن ثمة يقع تخطي سيطرة الأب المثمتل داخليا، وفي هذه اللحظة يقع التحوير الحاسم لايروس تحت سيادة مبدأ اللذة: تحويله إلى دافع جنسي. وايروس في أصله أكثر من مجرد دافع جنسي، بمعنى أنه ليس دافعا جزئيا، بل هو قوة تحكم مجموع العضوية، قوة لا يقع تسخيرها لصالح الإنجاب وموضعتها كقوة جنسية إلا فيما بعد . ولكن ذلك يقتضي تجريد العضوية من قوتها الجنسية، فهذا التجريد هو وحده القادر على أن يجعل من العضوية، من حيث هي حاملة لمبدأ اللذة، أداة ممكنة للعمل.

ويصبح الجسم قادرا على إنفاق الطاقة التي لم تكن من قبل إلا طاقة ليبيدية هذه الطاقة التي يتم تخليصها من الايروس المتكامل الذي كان يسودها في الأصل لتصبح من ثم طاقة حرة للعمل الشاق كمضمون للحياة. إن التحويل القمعي للبنية النفسية الأساسية هي القاعدة

النفسية الفردية للعمل والتقدم الحضاري بقدر ما يكون ذلك مهما بالنسبة للأفراد أنفسهم. إن نتيجتة ليست فقط تحويل العضوية إلى أداة للعمل الشاق. بل هي قبل كل شيء الحط من قيمة السعادة واللذة كغايات في ذاتها، وإرجاع السعادة والإشباع إلى الإنتاجية الاجتماعية التي لا يوجد بدونها تقدم حضاري. ولكن مع هذا الحط من قيمة إشباع الدوافع، وإرجاعه إلى مجرد إشباع مقبول من طرف المجتمع، يتم أيضا الانتقال والتقدم من المستوى الحيواني إلى المستوى الإنساني، هذا الانتقال الذي يقود من الضرورة اللازمة للإشباع المجرد للدوافع، هذا الإشباع الذي ليس في الحقيقة متعة، إلى السلوك المعاش وإلى المتعة المتوسط إليها التي تميز الإنسان .

ما هي نتيجة التحوير القمعي لدافع الموت؟. هنا أيضا تكون الخطوة الأولى هي التحريم الجنسي للأقارب. إن التحريم النهائي للأم الذي يفرضه الأب بالقوة، يعني التحكم في دافع الموت، أي مبدأ النيرفانا وإرجاعه إلى دوافع الحياة. وبالفعل ففي الرغبة المحرمة في الأم يتبقى أيضا الهدف الأقصى لدافع الموت، وهو النكوص إلى الحالة السابقة على الميلاد التي هي حالة خالية من الألم، ومن الحاجة، التي تحقق من ثمة بعض السعادة، والتي هي من وجهة الدوافع حالة مرغوب فيها بقدر ما تكون الحياة ذاتها معاشة أكثر في غياب اللذة، أي في الألم، والطاقة المتبقية في دافع الموت يتم تحويلها إلى طاقة ذات نفع اجتماعي، وذلك على صورتين. فهي تُقَنَّى (Secanalise) أولا نحو الخارج على هيئة طاقة تخريب نافعة اجتماعيا. وبعبارة أخرى فإن هدف دافع الموت ليس هو إعدام الحياة الخاصة الموجودة في النكوص، بل إعدام حياتات أخرى. فهي تخريب للطبيعة

على شكل سيطرة عليها، وتخريب للأعداء الذين يعينهم المجتمع داخل وخارج الأمم. ولكن الاستخدام الداخلي لدافع الموت يكاد يكون أهم من استخدامه الخارجى: ويعني ذلك استخدام الطاقة المخربة على هيئة أخلاق اجتماعية، أي على هيئة ضمير أخلاقي يستقر في الـ الأنا الأعلى ويفرض على الـ الأنا حاجيات ومطالب مبدأ الواقع. نتيجة التحرير الاجتماعي لدافع الموت هي بالتالي النزعة التخريبية: وهذه التخريبية هي إحدى المنابع الرئيسية لعمل الحضارة والثقافة، على هيئة عدوان نافع وسيطرة علي الطبيعة. وهي أيضا عامل ضروري من عوامل الحضارة، من حيث أنها عدوان أخلاقي مكثف في الشعور الأخلاقي على هيئة مطالب من جانب الدوافع الأخلاقية ضد الهو، كما أن النوازع التخريبية عامل حضاري ضروري أيضا.

إن الواقعة الحاسمة هي أن التقدم الحضاري لا يصبح فقط ممكنا بسبب التحويل القمعي للدوافع بل يصبح بفضله وحده أمرا أوتوماتيكيا. وفي الوقت الذي يتم فيه تحقيق هذا التحويل بنجاح، يتم تحقيق التقدم ذاته من طرف الأفراد الذي تم تعديل بنيتهم الدافعة. ولكن بنفس الشكل الذي يصبح به التقدم أمرا أوتوماتيكيا يحذف التقدم ذاته وينفي ذاته أيضا: فهو يحرم على الأفراد التمتع بثماره الخاصة، وبواسطة هذا التحريم ينمي الإنتاجية من جديد وبالتالي ينمي التقدم. هذه الدينامية ذات المحتوى المتعارض التي تميز التقدم تتحدد بالخصوص بهذا الشكل: ليس التقدم ممكنا إلا بواسطة تحويل الطاقة الدافعة إلى طاقة عمل نافعة اجتماعيا. وبعبارة أخرى فإن التقدم ليس ممكنا إلا بواسطة الإعلاء. والإعلاء ذاته ليس ممكنا إلا على هيئة إعلاء موسع. ذلك أنه حينما يكون الإعلاء فعالا فإنه

يكون خاضعا لدينامية مميزة، دينامية توسع امتداد الإعلاء ذاته وترفع شدته. إن الليبيدو، الذي تم تحريفه عن أهدافه الدافعة التي تستهدف في الأصل تحقيقه اللذة، هذه الأهداف التي هي غير نافعة اجتماعيا بل ربما كانت ضارة، تصبح في ظل مبدأ الواقع إنتاجية اجتماعية. والليبيدو المحرف على هذه الصورة يعمل على إكمال الوسائل المادية والروحية الضرورية لإشباع الحاجات الإنسانية. ولكنه في نفس الوقت يحرم هؤلاء الأفراد أنفسهم من التمتع الكامل بهذه الطيبات لأنه طاقة دافعة قمعية، ولأن الإفراد قد تم من قبل تكوينهم وصياغتهم بحيث لا يستطيعون تقييم الوجود بمعايير أخرى غير سلم القيم الذي يرفض أن يجعل من المتعة والدعة والإشباع أهدافا له أو على الأقل يحولها إلى مجال الإنتاجية. والرفع من الإنتاجية التي لا تحقق إلا إشباعا فرديا يساير الرفع من كمية الطاقة المتراكمة بفضل التخلي عن الإشباع. إن الفرد يحرم نفسه من التمتع بما تحققه هذه الإنتاجية المتزايدة ويستثمر لنفسه بذلك جزءا من الطاقة الإنتاجية الجديدة، الشيء الذي يدفع بهذه العملية إلى مستوى أعلى سواء بالنسبة للإنتاجية أو بالنسبة للحرمان. إن التنظيم الخاص للتقدم في المجتمع الصناعي المتقدم ينعكس هو أيضا على هذه البنية النفسية. وهنا يمكننا أن نتحدث عن دائرة مغلقة للتقدم. إن الإنتاجية المتزايدة التي يحققها العمل الاجتماعي تبقى مرتبطة بالقمع المتزايد الذي يسهم هو ذاته من جديد في تنمية الإنتاجية. وبعبارة أخرى فإن على التقدم أن ينفي ذاته باستمرار حتى يظل تقدما. إن على الدافع الشهواني أن يضحي بذاته باستمرار في سبيل العقل، وعلى السعادة أن تضحي بذاتها في سبيل الحرية السامية، وذلك حتى يمكن الإبقاء على الناس

في العمل المستلب بواسطة الوعد بالسعادة، وحتى يظلوا منتجين، وحتى يرفضوا التمتع الكامل بمنتجات عملهم وبذلك يديمون الإنتاجية ذاتها.

ليس الإحباط الذاتي في مبدأ التقدم مصوغا بهذا الشكل من طرف فرويد، بل أنا متيقن بأنه متضمن في النظرية الفرويدية. ولعله يبدو بشكل صارخ في جدلية سيطرة الأب، كما يرسمها فرويد. وهذه السيطرة ذات أهمية حاسمة بالنسبة لمبدأ التقدم ذاته. إن جدلية السيطرة، أصلها، وتحولها وتطورها عبر تقدم الحضارة، كما نجد ذلك في الفرضية الفرويدية عن أصل تاريخ الإنسانية، -هذا بغض النظر عن المحتوى التجريبي الممكن لهذه الفرضية- كل هذه الأشياء نجدها ملخصة بصورة لا يمكن تجاوزها في لوحة وحيدة. وملامحها الرئيسية معروفة: يبدأ تاريخ الإنسانية بحدث أساسي وهو أن الشخص الأقوى، أي الأب البدائي، في العشيرة البدائية، ينصب نفسه حاكما مستبدا ويدعم سيطرته باحتكار المرأة -الأم أو الامهات- بنفسه وبإبعاد أعضاء العشيرة الآخرين عن التمتع ومدلول ذلك هو أن القمع، من حيث هو منبع تطور الحضارة، لا يصدر لا عن البؤس الطبيعي ولا عن ضعف الإنسان، بل ينتج عن سيطرة شخص مستبد يوزع ويستغل بصورة غير عادلة هذا البؤس وهذا الضعف، محتكرا المتعة ومتخليا عن العمل الضروري وملقيا له على كاهل أعضاء العشيرة الآخرين... وهذه الخطوة الأولى في قمع الغرائز التي هي خطوة تنتمي إلى ما قبل التاريخ، تستتبع بالضرورة الخطوة الثانية: تمرد الأبناء ضد استبداد الأب. ويتوصل الأبناء، تبعا لفرضية فرويد، إلى صرع الأب ويلتهمونه في وجبة مأتمية. إن هذه هي المحاولة الأولى في تحرير الغرائز وتعميم إشباع الدوافع، وذلك بوضع حد للإجحاف في التوزيع

الاستبدادي والتسلسلي للسعادة والعمل. وتنتهي هذه المحاولة، حسب فرويد، حين يدرك المتمردون (الأبناء أوالإخوة) أو يعتقدون أنهم أدركوا بأنه يستحيل الاستغناء عن السيطرة، وأن الأب لم يكن غير مفيد بتاتا مهما كان عهده استبداديا. يقيم الإخوة من جديد سلطة الأب، لكن هذه المرة بمحض رغبتهم، على نمط يمكن أن يقال عنه أنه نمط معمم: أي على هيئة سلطة أخلاقية. وهكذا يفرضون على أنفسهم، وبمنتهى الحرية، التحريمات والتحديدات الغريزية التي كان الأب قد أخضعهم لها. وبواسطة هذاالاستبطان للسيطرة الأبوية، التي هي أصل الأخلاقية والضمير الأخلاقي، يبدأ عهد الثقافة والحضارة. وبذلك تصبح عشيرة البهائم الإنسانية أول المجتمعات الإنسانية وأكثرها بدائية. لقد استبطن الأفراد القمع الغريزي وتحملوه تلقائيا. تعود السيطرة الأبوية لتظهر من جديد في شخص عدد من الآباء الذين يخضعون، كل على حدة، طوائفهم أو مجموعاتهم الاجتماعية لأخلاقية الأب، فارضين بذلك الحد من الغرائز وضامنين نقل هذه الأخلاقية إلى الأجيال الجديدة.

إن هاته الدينامية الملازمة للسيطرة، تلك التي تبدأ مع إقامة نظام استبدادي تمر عن طريق الثورة، ثم تنتهي، بعد المحاولة الأولى للتحرر، بإعادة سلطة الأب على صورة مستنبطة وشمولية -على صورة عقلانية. وتتكرر هذه الدينامية، حسب فرويد، عبر تاريخ الحضارة، ولو بشكل باهت. وبالفعل، فإن كل الأبناء، من خلال مرحلةالمراهقة، يثورون ضد آبائهم، ثم يتراجعون بعد ذلك عن هذا التمرد، ويتكيفون أخيرا مع الوسط الاجتماعي، ويخضعون من تلقاء ذاتهم للتحريمات التي يمليها المجتمع على الدوافع، وبذلك يصبحون هم أنفسهم أباء.

هذا التكرار النفسي لدينامية السيطرة يعبر عن نفسه أيضا، في التاريخ العالمي، في الدينامية غير المتغيرة لكل الثورات السابقة. تقدم لنا كل هاته الثورات خطاطة متطابقة تقريبا. فبمجرد نجاح التمرد تحاول بعض القوى المعينة الذهاب بالثورة إلى نقطتها القصوى، نقطة يمكن أن نصل معها إلى وضعية ليست فقط مختلفة من الناحية الكمية، بل مختلفة كيفيا، وعند هذه النقطة تنسحق الثورة عادة، في حين أن استتباط السيطرة يعود من جديد ويواصل مسيرته في مستوى أعلى. إذا كانت الفرضية الفرويدية ذات أساس متين فإننا يمكن أن نخاطر بالتساؤل عما إذا لم يكن التيرميدور(2) الذي يظهر في كل الثورات الماضية قد تحقق أيضا في المستوى النفسي. هل من الصحيح أن الثورات لم تنهزم وتتراجع وتغلب على أمرها إلا من الخارج؟. ألا يوجد في الأفراد دينامية داخلية تنفي إمكانية التحرر والإشباع، بحيث لا ينطبق هذا النفي فقط على الأفراد من الخارج؟.

لنسلم، كما تدعونا فرضيات فرويد نفسها إلى ذلك، بأن القمع الغريزي ليس فقط ضرورة طبيعية، وأنه على الأقل يتناسب بنفس القدر، وربما بصورة رئيسية، مع مصالح سيطرة استبدادية ما: وأن مبدأ الواقع القمعي ليس فقط نتيجة مفعول العقل المجتمعي، الذي يغدو بدونه أي تقدم مستحيلا بل هو أيضا مبدأ تنظيم تاريخي معين للسيطرة. يتعين علينا إذن أن نقوم بتصحيح مهم للنظرية الفرويدية، ذلك أنه كان التعديل القمعي للغرائز، الذي أوضحنا سالفا أنه يشكل المحتوى السيكولوجي الرئيسي لمدلول التقدم، لا يستجيب لا إلى ضرورة طبيعية ولا لمدلول التقدم، لا يستجيب لا إلى ضرورة طبيعية ولا إلى قدرية تاريخية فمعنى ذلك أن له نهاية محددة، نهاية لا يمكن

أن تظهر إلا حين يقوم التقدم وقمع الغرائز بوظيفتهما التاريخية ويمكنان من وضع نهاية لبؤس الوضع الإنساني ولندرة الموارد، وحين يصبح المجتمع الح، بالنسبة للجميع، أمرا ممكنا في الواقع. إن مبدأ الواقع القمعي يصبح تدريجيا دون جدوى بقدر ما تقترب الحضارة من طور يبدو فيه أن من الممكن تاريخيا وضع حد لنمط الحياة قائم أساسا على قمع الدوافع. إن منجزات التقدم القمعي تبشر بتجاوز مبدأ الواقع القمعي نفسه. وهي وضعية جديدة تبزغ، وضعية تتجاهل الإنتاجية -التي هي بذات الوقت نتيجة وشرط المصالحة- والعمل المستلب كليهما، وضعية يسمح فيها التأليل (Mecanisation) المتعاظم للعمل لقسم يتكاثر بالتدريج من الطاقة الدافعة، التي كانت من قبل موجهة نحو العمل المستلب، بأن تصبح من جديد طاقة لغرائز الحياة. إن الوقت المكرس للعمل المستلب يشكل لحد الآن أهم ما في الوجود، في حين أن الوقت الحر المخصص للفرد كي يشبع حاجاته يبدو بمثابة راسب متبق فقط. وبالعكس، هنا، فإن وقت العمل المستلب سيتقلص إلى حده الأدنى بل يختفي كلية بحيث يصبح الوجود كله وقتا حرا.

ومن الضروري أن نعي أن مثل هذا التطور ليس ذا علاقة البتة مع مجرد تمديد أو تدعيم للظروف الحالية، بل إنه ليتعين إحلال مبدأ واقع مختلف كيفيا محل مبدأ الواقع القمعي الحالي، محدثا بذلك انقلابا جذريا على المستوى التاريخي والاجتماعي. ما هي الآثار المادية لهاته الوضعية، التي طالما أُخذ عليها أنها تنتمي إلى مجال اليوتوبيا، إذا بدا أن هذه الوضعية تأخذ شيئا فشيئا مظاهر واقعية؟ ماذا يحدث إذا ما أمسكت أوتوماتية شاملة بزمام توجيه المجتمع بهذا القدر أو ذاك، وتدخلت في كل مجالات الوجود؟ من أجل وصف هذه

الآثار لن أقوم بالتذكير إلا بالمفاهيم الفرويدية الرئيسية. أولا وقبل كل شيء يمكن أن تصبح الطاقة الدافعة من جديد، التي أصبحت محررة بفضل تأليل العمل ولم تعد موجهة نحو أنشطة بدون لذة، طاقة إيروسية. إن كل القدرات الإيروسية، وكل أضرب السلوك الايروسية التي كبدها مبدأ الواقع القمعي نوعا من التحديد، وجردها من عنصرها الجنسي يمكن أن تنبعث من جديد. ونتيجة ذلك -وأني لألح هنا على هذه النقطة، إذ أن سوء التفاهم الأساسي يقع هنا- إن الاعلاء، بدل أن ينتهي بصورة مفاجئة، فإنه عكس ذاك سيتنامى لينشئ أشكال جديدة خلاقة من الحضارة على هيئة طاقة إيروسية. ولن ينتج عن ذلك بتاتا أية نزعة جنسية شمولية: إذ أن هذه النزعة تتولد بالأحرى عن المجتمع القمعي، فهو لا يتصور إلا على هيئة انفجار للطاقة القمعية، ولا يتصور أبدا على هيئة تحقق اكتمال لطاقة غير قمعية. حين تتحرر الطاقة الإيروسية تحررا حقيقيا فإنها لن تصبح مجرد طاقة جنسية فقط، وإذ ذاك تتمكن من توجيه كل تصرفات الكائن العصري، في كل أبعاده وكل أهدافه. وبعبارة أخرى فإن العضوية لن تجد نفسها مرغمة على التخلي عن كل ما كان محرما عليها تحت ظل مبدأ الواقع القمعي، إن المبدأ الذي سيتطور في إطاره الوجود الإنساني سيكون هو البحث عن الإشباع في عالم من السعادة.

إن تسلسل القيم الخاص بمبدأ التقدم غير القمعي سيكون متعارضا نقطة نقطة تقريبا مع التسلسل السابق: إن التجربة الأساسية لن تكون تجربة الحياة كصراع بل تجربة الحياة كمتعة. وسيخلي العمل المستلب الساح للتصريف الحر لقدرات وكفاءات الإنسان. وسيختفي بالتالي كل تعال فارغ من المحتوى، وستصبح الحرية شيئا آخر غير

المشـروع الآيل دوما إلى الفشل. وستتنظم الإنتاجية تبعا لحاجات الإنسان. أما الإنسان فلن يعيش وجوده على هيئة صيرورة فرارة ومخيبة للأمال، بل على هيئة كائن موجود -هناك مع كل الأشياء الموجودة أو مع تلك التي يمكن أن توجد. ولن يبدو الزمن بتاتا على شكل خط مستقيم أو منحن نازل دوما، بل على شكل دائري، أي على هيئة عود أبدي، أي على غرار تصور نيتشه له «كأبدية للذة».

سنلاحظ الطابع المحافظ، بمعنى معين، لمبدأ الواقع غير القمعي ولتسلسل القيم المشتق منه. وبالفعل فإنه ليس هناك احد أشار إلى الطبيعة المحافظة للدوافع مثلما فعل فرويد، وهدف هذه الدوافع ليس هو تحقيق تغير مستمر لا يحمل أي إشباع، وليس بحثا لا نهاية له عن شيء موجود «في الأعلى» ولا يمكن الحصول عليه أبدا، بل إن هدفها بالعكس هو تحقيق نوع من التوازن يتضمن إرساء وإعادة إنتاج الشروط التي تجعل الحاجات تتلقى الإشباع بحيث لا تظهر الحاجات الجديدة قبل أن يصبح من الممكن إشباعها هي أيضا بصورة مرضية. ولكن، إذا كان صحيحا أن هذا البحث عن الإشباع المنسوب إلى الطبيعة المحافظة للدوافع، قادر على أن يكفي ذاته بذاته بمجرد خضوع الوجود لمبدأ واقع غير قمعي، إذ ذاك يطرح علينا اعتراض هام بصدد إمكانه: إذ يمكن أن يقال أنه بمجرد تحقق مثل هذه الحالة من الإشباع فإن الناس سيفقدون كل مبرر للعمل وسيتلذذون بكسل في نوع من التمتع البليد بكل ما يمكن أن يحصلوا عليه بدون عمل. ويبدو في مثل هذا المستوى أن كل حث على العمل يصبح بالعكس أمرا نافلا: إذا أخلى العمل الساح للتصريف الحر للملكات الإنسانية، فإنه سيصبح من غير المجدي دفع الناس إلي العمل بواسطة الألم. سيشتغل الناس

من تلقاء ذاتهم، محققين بذلك حاجاتهم الخاصة، من أجل خلق عالم أفضل، عالم يعثر فيه الوجود على تحققه واكتماله الخاص.

إنه لمن المفيد أن يسجل أن هذه الفرضية عن حضارة يسودها مبدأ واقع غير قمعي، قد أدخلها في التقليد الثقافي مفكرون ليس لهم من ناحية أخرى أي انتماء لدعاة النزعة الحسية المحضة، أي النزعة الجنسية الشمولية، أو لدعاة تحرير مبالغ فيه للميول الدافعة الجذرية. ولن نسرد هنا إلا مثالين: يطور شيلر في «رسائل حول التربية الجمالية للإنسان» فكرة ثقافة جمالية حسية تعقد الصلح بين العقل والحساسية، أي تطرح نفس الفكرة التي عرضناها هنا بألفاظ فرويدية. إن ما هو مهم هو الفكرة القائلة بأن تحول العمل إلى تصريف حر للكفاءات الإنسانية يشكل الهدف الحقيقي للوجود، أي الهدف الوحيد الذي يناسب الإنسان. يشير شيلر إلى أن هذه الفكرة لا يمكن أن تتشخص إلا في مرحلة من الحضارة يسير فيها جنبا إلى جنب أكبر تطوير للملكات الفكرية والروحية ووجود موارد مادية تكفي لإشباع حاجات الناس. هناك مفكر آخر لعله أقل تعرضا لشبهة إعطاء الأفضلية للنزعة الجنسية الشمولية ولفكرة الانحياز إلى جانب تحرير غير محدود للغرائز، مفكر آخر تمثل فلسفته -على الأقل إذا صدقنا الصورة التقليدية عنه- إحدى أكثر الفلسفات قمعا من بين الفلسفات التي وجدت إلى الآن، هذا المفكر قد عبر عن هذه الفكرة ربما في صورتها الأكثر جذرية. ونعني به أفلاطون وكتابه «القوانين»، الذي هو بوضوح أكثرها قمعية: إذ يتم تطوير فكرة دولة تسلطية بمثل هذا القدر من التفصيل. إنه يكتب في هذا السياق (ويتعلق الأمر هنا بتحديد ما هو الوجود الذي يستحقه الإنسان. والأثيني هو الذي يتكلم هنا): «إن جوابي هو أنه يتعين علينا أن نعامل ما

هو جدي معاملة جدية، لا من هو غير جدي. إن الألوهية هي وحدها بطبيعتها التي تستحق الارتباط الذي يشكل سعادتنا، وأن الإنسان من جهته، كما قلت ذلك في فترة من حديثنا، قد صنع كموضوع للتسلية الإلهية، وأنه على الأقل من حيث هو كذلك فهذا يشكل بالفعل ما هو رائع فيه: أي أنه تبعا لهذه الفكرة، أي بالتسلي بأجمل الألاعيب الممكنة، يتعين على كل رجل وكل امرأة أن يمضوا حياتهم على تلك الطريقة، نعم لكن لا على الطريقة التي يفهمون بها اليوم ألعابهم...إن ما يتخيلونه اليوم هو أن الألعاب هي الهدف الذي تسعى إليه كل المشاغل الجدية: إنهم يرون أن لدينا الحق في اعتبار السلام هدفا ضروريا للحرب التي يعتبرونها شيئا جديا. والحال أن ما يجري في الحرب ليس في الواقع، كما نعرف، لا لعبا بطبيعته، ولا تربية تستحق عناء تقديرنا لها. فهي ليست، ولا يتعين أن تكون ما نؤكد أنه، في نظرنا على الأقل، أكثر الأشياء جدية. يتعين على كل واحد أن يقضي حياته أطول وأحسن وقت ممكن في حالة السلام. وإذا كان الأمر كذلك فما المقصود بالاستقامة؟. ستكون هي ضرورة أن يعيش المرء حياته كلها في المرح ببعض الألاعيب المحددة، وفي تقديم التضحيات، وفي الغناء، والرقص في شروط تسمح باستجلاب رضى الآلهة، ومن ناحية أخرى في دفع العدو وجلب النصر في المعركة... ها أنتم ترون أن أفلاطون لم يكن أبدا أكثر جدية من هذه اللحظة التي يمتدح فيها العمل كلعب، بألفاظ مثيرة بشكل واضح، ويعرف اللعب بأنه المحتوى الجوهري لحياة البشر، وأنه نمط الوجود الذي هو خليق بهم.

أود في النهاية، أن أدافع عن إحدى المآخذ التي طالما وجهت إلي، أو على الأقل أود أن تكون كذلك، منذ مدة. أن الأوضاع التي نعيش فيها ليست فقط غير ذات صلة بالافتراضات المقدمة هنا، بل تشكل

في كافة مظاهرها النقيض التام لهذه الأوضاع، ويبدو أنها ستبقى كذلك. وهل يمكن أيضا أن نعتبر عملية تطوير يوتوبيا يمكن بمقتضاها أن يصل المجتمع الصناعي العصري بسرعة إلى مرحلة يبدو فيها مبدأ القمع -الذي قاد تطوره السابق- مبدأ مضمحلا، هل يمكن أن نعتبر ذلك أمرا غير معقول ولا يخلو من مغالاة. إنه من الصعب تصور مسافة أبعد بين هذه اليوتوبيا والواقع الحالي. ولكن ربما كانت هذه المفارقة علامة بالضبط على نهاية ما. وبالفعل فإنه بقدر ما تقل استجابة التخلي و التحديد لضرورة بيولوجية أو اجتماعية، فانه يتعين أكثر فأكثر أن نجعل من الناس ألاعيب في يد سياسة قمعية إذا ما أردنا أن نحول بينهم وبين تحقيق إمكانيات كانت بصورة أخرى ستقدم إليهم تلقائيا. ربما كانت تطوير يوتوبيا ذات أساس عملا أقل مسؤولية اليوم من إدانة فكرة شروط وإمكانيات هي قابلة للتحقق منذ مدة على أنها فكرة يوتوبية.

هوامش:

* نشر هذا البحث في كتاب جماعي صدر بمناسبة الذكرى المائوية لفرويد. وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها اختصاصيون في التحليل النفسي والعلوم الاجتماعية تحت إشراف «معهد العلوم الاجتماعية» بفرانكفورت. وترجع أهمية هذا البحث إلى أنه يعرض بإيجاز الكثير من القضايا التي يطرحها في تفصيل «ايروس والحضارة» والكتابات اللاحقة لماركوز.

1- لا تمييز في التقليد الثقافي الألماني بين ثقافة وحضارة. لكن في الثقافة الغربية عامة هناك تمييز بينهما. فالحضارة تعني مجموع الوسائل المادية والتقنيات ومكتسبات الحياة، بينما تعني الثقافة تقريبا مضمون الحضارة أو روحها وجانب الوعي والتمثل فيها. ونلاحظ أن هذا التمييز مضمر في مقال ماركوز وذلك في تمييزه بين المفهوم الكيفي للتقدم (المعرب) .

2- التريميدور هو الشهر الحادي عشر في السنة الجمهورية في فرنسا (20 يوليوز إلى 18 غشت) وهو هنا يرمز إلى الشهر الذي تم فيه قلب نظام روبيس بيير الاستبدادي رغم تأييد الكومونة له (وذلك سنة 1794) (الهوامش من إعداد المترجم).

◆ ◆ ◆

مصطلحات

خصاء، إخصاء:	Castration
علّية:	Causalisme
تداول:	Circulation
مكتشف (بفتح الشين):	Découverte
اكتشاف، عملية اكتشاف:	Découvrement
رغبة:	Désir
اقتصادي، تبادلي:	Economique
توهم، استيهام:	Fantasme
غائية، علّية:	Finalisme
تدوين، تسجيل:	Inscription
عصاب:	Nevrose
علم وصف وتصنيف الأمراض:	Nosographie
تطور الفرد، منشأ الفرد:	Ontogenése
ميتاسيكولوجيا، ما بعد السيكولوجيا	Métapsychologie
رُهاب:	Phobie
تطور النوع، منشأ النوع:	Phylogenése
ذهان:	Psychose
دافع:	Pulsion
كبت:	Refoulement
نكوص:	Regression
تكرار:	Répétition
تمثل، تصور:	Représentation
قمع:	Repression
دال:	Signifiant
عَرَض:	Symptôme
تشبيه مكاني، تصور مكاني:	Topique
تقنّن:	Secanalise

محتويات الكتاب

8

ضفاف

الكتاب الثامن

التحليل النفسي

توقف هذا الكتاب عند بعض المفاهيم الأولية التي طرحها التحليل النفسي في بداياته، والمرتبطة بالجنس، وبالأعراض المرضية، كما تطرق للنظام الداخلي للاشعور من خلال ربطه بعقدة أوديب، الحلم، والكبت. ليربط في مرحلة أخرى اللاشعور بأسبابه الجنسية، متحدثا عما أسماه بالجنس الطفولي، ومن ثم التركيز على "الليبيدو" كوجه «من الجنس الفريد من نوعه»، والذي يتخذ من التحليل النفسي موضوعا له.

وفي القسم الثاني من هذا الكتاب، تم الاهتمام بـ «الموجة الجديدة من المكتشفات» من خلال التعريف ببعض الظواهر النفسية التي استدركها التحليل النفسي في مرحلة لاحقة، كمدلول النرجسية الذي يعكس استثمار الطاقة الليبيدية في الذات نفسها (حب الذات)، واكتشاف دافع الموت وما ترتب عنه من نتائج.

إن التحليل النفسي ليس فقط، مجموعة من المفاهيم النظرية، بل هو فحص للواقعة النفسية ذاتها. وقد انطلق فرويد في هذا الإطار من تجربة "بروير" من أجل وضع نظرية عامة للعصاب. ومن أجل التوصل إلى وصف للعملية النفسية، أسس فرويد "ميتاسيكولوجيا" تتخذ من الدافع موضوعا لها، ومنبنية على ما أسماه بالمعرفة التحليلية التي ستتجه للاهتمام بالعمليات اللاشعورية.

إن لترجمة هذا الكتاب أهمية بالغة من خلال وضع القارئ أمام المفاهيم النظرية للتحليل النفسي، وأمام أسسه الفلسفية.

الزمن

منشورات الزمن

30 درهما

الغلاف: طراز معماري للفنان الأمريكي جيمس ريزي